بسم الله الرحمن الرحیم

حمد مر خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش
ظهور بی پرده در حجابست و نمایش ذات جهراش را نقاب از نور
جمال چهره صبیح روبان برافروخت و از نار جلال رخسارهٔ تبیح
خوبان بسوخت ذاتش غیب الغیوب است و مختفی در حجاب وجوب
صفاتش عیان است و در مرایای امکان نمایان به و همه چیز است
و ختم هم بدو است چون نیک نظر کنی بعالم همه اوست هو الاول
والاخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم و درود نامحدود
بر پیغمبر محمود و آل ابرار و عترت اطهار او باد و بعد
بر حسب فرمایش بندگان حضرت اجل امجد ارفع اشرف افخم
والا شاهزادهٔ بدیع الملک میرزا الملقب بعماد الدوله ابن

نسبت ظهور و عدم [illegible]
حقیقة والکون که در [illegible] و معدوم الوجود است بجهة
[illegible]

پس عدم را نمود
بس علم را عدم طرحه محض عین
در عین ظهور پیچیده عدم ظهور بطون عین ظهور بطون است
است در تنبیه اختفا بطون قوله فص ۲ در حجاب
بطونش ظهور است مخفی است ای آنکه
ای معلوم شد که از فرط ظهور حق یابد که در حجاب
خفا پیچیده پرده و حق ادراک و قوای ادراکیه است
بجهت ضعف مدارک و قوای او نظاره و تعمیه و تحجب
غیرت آن پرده جانش را نظاره در حال
ذرات او درکش عاجز نه چنانچه آفتاب در حال
ظهور است و چشم خفاش عاجز از ادراک اوست
و عدم رؤیت خفاش آفتاب را نه از جهت
حجاب و پرده باشد که مانع باشد از جهت
و دیگر در نهایت ظهور است پس حقیقت
خفاش از رؤیت آفتاب عاجز است در حال ظهور و حجاب
وجود او نور محض است و از جهت ضعف مدارک
خفاء و نهانی است از جهت ضعف ادراک
و خفاء ذوات را در ادراک چنانچه
وتحیر العقول
کما

ومحتجب عن الادراک
قوله فص ۲ در نمایش الخ زیرا که در نفس حجب
الوجود حقیقت صرف وجود است در موجودات
امکانیه ظهور است و نمایش ظهور و ظهور در شئون
و در اطوار و عکس حقیقت وجود و نمایانند
صورت شخص که در آئینه است و مستور است
صورت مرآتیه نمایش و ظهور و عکس شخص
است و آلت ملاحظه او است و اصالت در
استقلال ندارد بلکه تابع شخص است و وجود
و صفات بطوری که از نظر دار شخص
بجز وجود که حقیقت آن حقیقت الهیه است
کما قال المحققون ان الوجود من حیث هو
الواجب تعالی منبسط علی هیاکل الموجودات
و ظهر فیها فلا یخلو عنه شیء من الاشیاء بل
حقیقتها و عینها و اما اشارت و تمثیلات
بقید است و تعینات اعتباریه مستقل
در صورت مرآتیه نظر که در خودش را ملاحظه نموده
ولی در آئینه ملاحظه
حقیقت

خود شیخ نقره و بینی
خود شیخ زیرا که از آئینه خارج است
پیراهن رود زیرا که دیده و باید دانست که به
خود است نقل که دیده و باید دانست که اشخاص در آئینه
گاه مرآتی پنهان و نمایانند و اشخاص بیچ
مرئی نیز کرد و اطلاق از آن اشخاص نکتی از آنها
دانسته باشی که با شبیه چنانچه باری از صفات
اشخاص در اجزای آئینه با اشخاص
و حرکات و سکنات و کلماتی که بتوسط اشخاص
و صفات و افعال از انعکاسات و صفات
اشخاص است مرئی ظهور و نمایش انعکاسات
الخ صورت مرآتیه ظهور و نمایش
الصورة ذی الصورة
و آن صورت نمایش و ظهور
استقلال با آن صورت و مکانیه چنین
حجاب او شود و وجود حقیقت وجود
ظهورات و نمایشات حقیقت وجود ممکن است که
ادراک حقیقت وجود و ممکن
مظاهر و نمایشها و استقلال موجب
غفلت از اوست
بیت

نمایشها و ظهورات
در وجود حجاب و نقاب او باشند قوله
فص ۳ در نور جمال الخ زیرا که صفات حق بر دو
گونه است صفات لطف و جمال و صفات
قهر و جلال و صفات لطف مثل رحمت است
و صفات قهر مثل غضب چنانچه جنت را
مظهر لطف دانند و جهنم را مظهر قهر
و سعداء را مظاهر لطف خوانند و اشقیاء را مظاهر
قهر و حسن مظهر لطف است و قبح مظهر
قهر زیرا که موجودات امکانیه تماماً مظاهر اسماء
الهیه اند و اسم عبارت است از ذات
مع الصفة مثل عالم و قادر که جامع است
و صفت عبارت است از مبدأ اشتقاق
چون علم و قدرت که مبدأ اشتقاق
عالم و قادر است و حق که از او
است و تجلی و ظهور لطف و قهر است
پس فروزندگی چهره صبح را بیان از
جمال است

تسبیح خوبان از تبلیغ
تسبیح در مطلب در این در تفوه صحیح
بیان آن و در این در تحقیق در جواب الخ پیدا کرده
است قوله خاص و مقام احدیت و مقام
الوجود با او و مقام است مقام احدیت عبارت است
واحدیت اما مقام احدیت وجود صرف
از ذات بحث یعنی خاص از تعینات زائده
بشرط اکرا هیچ تعینی از آنها بالکلیه
بر ذات بار اعتبار نشود حتی زیرا که
بحث خاص و ظهورات از برای خود
بطن ذات و ذات معقول است
با بطلت و مراتب ذات آنکه خاص
غیبت ذات از خود ذات زیرا که و صحیح
و ظهور او از برای او مخلوط نباشد زیرا که مقص با این
در هر گاه اعتبار شود ذات که خاص
محض ذات فقط مخلوط باشد از آنکه خاص
محض ذات است این مقام چنین تعین
ظهور با او نسبت بر این مقام … وصفی از
هیچ تعینی نیست هیچ اسمی و
هیچ … باطن است و نه ظاهر و اول
بیان او و نهایت … است و نه در خرچه عالم
است

بقدر … غیر ما ذکر
اسم ذات و وجود و واجب الوجود و برای او
اطلاق شود و از بحث در اخبار وارد شده
است که لا اسم له و لا رسم و کمال التوحید
نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر
الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر
الصفة و این مقام را غیب الغیوب و غیب
مطلق و جمع الجمع و مقام احدیت و اینها
گویند و اما مقام واحدیت همان ذات
احدیت است بالحاظ تعینی بهیچ تعینی نیست
و از برای خودش بکمالات زیرا که بهیچ
باعتبار تجلی و ظهور او از برای او هیچ اسمی
و صفتی نه و دارای کل کمالات است و هم
هیچ وجودات زیرا که اگر فاقد وجود
بالکمال وجودی باشد مرکب شود از وجود
وجدان و فقدان و از جهت فقدان محدود
شود و از محدود جهت ابهت برای … دو دو
ایهام ترکیب از آن … است
ولو

و امکان … به او ارتباط
و در این … نالی با واجب وجود است پس
چنانکه واجد کل کمالات است بحر وحدت
و باطن و بلطف است بذات و کمالات
خود و ذات اولاً جمیع بنحو اتم ذات است و رب … جهات
ذات را که عین ذات است و شئ جمع را التجلیات
شئون و این اتصاف و این تجلی را تعبیر کنند
باینکه لذاته بذاته و این تجلی ظاهر شود
بفیض اقدس بفیض اقدس … بر دو گونه
احدیت با کمالات پس صفات … و حقیقه
و بهار رسانیدن و واجب الوجود … مقام
برای این مقام اطلاق شود و این مقام را مقام
احدیت و مقام جمع گویند … لحاظ … بجهت … با هم
واحدیت و مقام احدیت احدیت بحجب
وجود و مقام در احدیت … کرده و قوله خاص
و وجوب حجاب وی … چنانچه و اینکه
ذات غیب الغیب الخ معلوم شد … و لا اسم له و لا رسم
و غیب الغیوب است
و بعد از تجلی ذات
نه

برای ظهور خویش …
به پیدا شدن و ظهور مفهوم اسماء و اعیان ثابته که بعد
در مقام واحدیت به تبعیت اسماء ثابت است
پس اعیان ثابته که باصطلاح حکما ماهیات
نامند مظاهر اسماء و آثار و لوازم آنها است و
مظهر باعتبار عین ظاهر است یعنی باعتبار
غلبت و مرآتیت و بعد از بروز اعیان ثابته
در مقام واحدیت با اقتضاء اسماء ظهور شود
در خارج که از او واحدیت ثانیه گویند چنانچه
او را واحدیت اولی و سر وجودات الکانیة
عبارت از آثار است و مظاهر اعیان ثابته
اند و اعیان ثابته مظاهر اسماء و اسماء مظاهر ذات
احدیت پس موجودات الکانیه مظاهر حقیقه
و باعتبار دیگر و الستی عین حق و لکن چون بحال
مشتمل بر هر چند ذات و صفت و ذات
ما به الاشتراک است و صفت ما به الامتیاز
پس … مظاهر اسماء مظاهر صفات اند پس موجودات
خارجیه عین صفت
و ولی

رکاکان

زمانی جزء و در مراتب ... و ماهیات ...

و عبارت از ... ریحان ... و ... بالجمله معدوم شده کتاب

قوله ص ۲ ... حقیقت وجود ...

وجود است امکانیه ظهورات حقیقت وجود ...

... شخص واحد ... و ... است ...

و معدوم است که ... است ... باعتبار تقدم ...

سیر ... است ... وجوب الوجود و عین حقیقت

چیزی است و چنین وجوب وجود عبارت از

وجود است و حقیقت وجود است ...

صرف وجود است و سایر موجودات ...

وجود است که ... است بالنسبه ...

است بالوان ... وجودی است ...

... خصوصیات ...

است و کل عرض ... اشیاء ...

راجع شود ... باز ...

... شده و ...

... شده و ... بعین نقص

ثابت ... بود ... عین ...

است و در عین تنزیه

ناقص ... خواهم که ... شخص ... شده

شده شاه را در ... لباس ... و لذا ... وارد

شده است کان الله و لم یکن معه شیء و

گفت الان کما کان قوله ص ۲ ... زیرا که هر گاه ... نظر کنی ... چشم باطن ...

شاهد ... نائی ... تمام موجودات ...

و ... عکوس حقیقت ... و چیزی ... ظهورات

... سید الشهداء ... تعرف الله فی کل شیء

قوله ص ۲ ... فی کل شیء ... الظاهر فی کل شیء

باضافی ... اول حقیقی ... باحقیقی

و اول اضافی عالم ... جبروت ...

یعنی عالم عقول مجرده و نفوس ناطقه ...

آخر ... باآخر حقیقی ...

مثال است و عالم ناسوت یعنی عالم ...

و در عالم آخرت ... است که عبارت از بهشت

... یعنی

اشرف افخم والاشاه زاده بدیع الملک میرزا الملقب بعماد الدوله

ابن محمد علی بن فتحعلی شاه قاجار نور الله مضاجعهم و زیر شورای کبرای

دولتی و حکمران دار العباده یزد لازالت ظلال عطوفته علی رؤس الانام

شروع در این رساله و چیزی که خلاصه چند مسئله مهمه ایست از حکمت

و مسئله بر خی از مطالب لازمه معرفة اللهی نمود تو ابا قدام الحکما و المتالهین

والعرفاء الالهیین میرزا علی اکبر بن ابی الحسن الیزدی غفرت ذنوبهما و

سترت عیوبهما سفارش فرمودند که التزام نشود بعبارت پردازی و

پیرایه سازی بلکه حتی المقدور در انتضاد شود به الفاظ واضحه و عبارات

ظاهره که خالی از تعقید و بریء از تعقید باشد بحدی که مبتدی

زیرک از ملاحظه این رساله ناتوان بود و مرد فطن را از مطالعه آن بهره

رسد تا از ملاحت معانی مطبوع خواص باشد و از صراحت الفاظ.

مفهوم عوام نیز سفارش فرمودند که مطالب را بمقتضای عقل محض و براهین

عقلیه صرفه بیان و تقیید و نقل بهیچ وجه نیز را ذره و اکنون خود معتذر

میخواهد که بنای من در این رساله بر اظهار داری و گفتگو بر حسب

اعتقاد نیست بلکه آنچه مرقوم شود تقریر مطالب قوم است و تحقیق

مقاصد ایشان اگر چه در مقام بیان تصریح نافی میشود که لباهست در

کتب سابقین نباشد و بانافی که شاید در تصانیف سالفین پیدا نشود

نیز سفارش فرمودند ... الفاظ ... دارد ... ورد

ظاهر یا ظاهر مطلق
ظاهر مطلق عبارت از عالم
یا ظاهر مضاف یا مطلق ناسوت و ظاهر
مثل ملک است یعنی ناسوت است و ملکوت
ظاهر مضاف عالم جبروت است یا باطن مضاف
باطن هم یا باطن مطلق است یا در مقام ذات چون
مقام احدیت در مقام ذات و کمالات
واحد است کل وجودات از جهان [illegible]
واحدیت منکشف ظاهر است در مقام انبساط
در مقام ذات عالم است بکل اشیا [illegible]
در مقام ظهور خلق هم چون نسبت [illegible]
بخود او چنانچه دانستی که او است اول و آخر
خود او است ظاهر و او است باطن [illegible]
عین کل اشیا خود ظاهر و منکشف است
و نیاز خود بیش تمام موجودات [illegible]
از نیاز او منتفی نه نیز که آنچه در این خورشی
از شرح ایشان [illegible]
شد مجمل است از شرح و [illegible]
بشد مراد از نقرات شده [illegible]
[illegible] و تفصیل
بیبن

و بعض خواهر گفت احوال است و [illegible]
قوله رحمه الله ص ۹ و از حکمت الهی
الخ چراکه حکمت [illegible] العلم باحوال
اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس
الامر بحسب الطاقة البشریة یعنی حکمت عبارت است
از دانش احوال یعنی صفات موجودات
خارجیه بنا بر آنچه در واقع و نفس الامر بوده
بقدر طاقت بشریت و اعیان موجودات
وارد قسمت بجهت آنکه یا وجود ایشان بسته بقدرت
و اختیار ما است یعنی موجود میشود باراده و
اختیار ما و قدرت ما مانند افعال ما یا بسته بقدرت
و اختیار ما نیست مانند ذات واجب الوجود
پس علم متعلق بامور اول [illegible] حکمت عملیه گویند و علم
متعلق بشق ثانی را حکمت نظریه و هر یک منقسم
شوند بر سه قسم اما حکمت عملیه بجهت آنکه یا
بحث میشود در آن از احوال و صفاتی که
متعلق است بشخص واحد و نفس که چگونه
افعال خود را [illegible] صلاح
معاش

در نشأه بر وجهی که
مؤدی شود بصلاح معاد و معاش یعنی امور
دنیوی و معاد یعنی امور اخروی و در تقسیم
بحث میشود از احوال
که متعلق است بانتظام امور [illegible]
و صفاتی که متعلق است [illegible] و اتباع که [illegible]
باشند و بکیفیت [illegible] صلاح معاد و معاش
معاش [illegible] میشود از
قسم دوم [illegible] باشند یا بحث میشود از
احوال و صفاتی که متعلق است باشخاص [illegible]
که شریک باشند در یک مدینه که چگونه
دارند که صلاح [illegible] و صلاح
و تقسیم [illegible] ایشان ما حکمت
نظریه که بحث میشود در آن از احوال
وجود ایشان [illegible] و اختیار ما نیست
با بحث میشود در آن از احوال و صفات
اموری که در وجود [illegible] و ذهنی محتاج
در ماده مراد از ماده چیزی است که
[illegible] جسم است
بعد

از این در [illegible]
مثل واجب الوجود و عقول مجرده و معانی عامه چون
وجود یعنی مفهوم وجود و قدم و حدوث و وحدت
و کثرت و وجوب و امکان و امثال اینها که در وجود
خارجی نسبت بماده چرا که موجود شد با عدم ماده
و جسمانیت و همچنین در وجود ذهنی چرا که
تصور ماده و تقسیم [illegible] در ذهن در ابد بود
گویند و یا بحث میشود از اموری که در وجود خارجی
و ذهنی هر دو محتاج است بسوی ماده چون جسم
که در وجود خارجی محتاج است بسوی ماده
الحکم مرکب است از ماده و صورت و در وجود
ذهنی بجهت آنکه تعقل هر چیزی بتصور اجزاء
آن است و اجزاء عقلیه عبارت است از جنس
فصل و مراد از جنس مابه الاشتراک ذاتی است
که جزو حقیقت و ماهیت شی باشد و مراد از فصل
مابه الامتیاز ذاتی که جزو حقیقت و ماهیت
شی باشند [illegible]
که

بعد از ما بیان است در
مرکب است از حیوان و ناطق حیوان را
جنس گویند زیرا که ما به الاشتراک انسان
و فرس و بقر و غیر آنهاست و ناطق را فصل
گویند زیرا که ما به الامتیاز انسان است از آنها
و جنس ماخوذ است از ماده و فصل ماخوذ است
از صورت باین معنی که جنس همان ماده است
همان جنس است لا بشرط یعنی لا بشرط ان ینضم
الیه شیئ زائد علیه و یحمل علی المجموع المرکب منهما
و ماده همان جنس است بشرط لا یعنی بشرط
ان لا ینضم الیه شیئ و بشرط عدم حمل علی المجموع المرکب
منها و فصل همان صورت است لا بشرط و صورت
همان فصل است بشرط لا و تفصیل این مطلب را
از کتب مفصله طلب باید نمود و از امری که از مقولات
عرضیه است و آن عرض است که لذاته قابل
قسمت است مثل خط که عبارت است از طول
و سطح و جسم تعلیمی است و در این موضع
ذکر شده تفسیر

و جوهر یعنی مستقل است از آن ماده که کمی
از مقولات عرضیه است و آن عرض است
که لذاته قابل قسمت است بجهت ماده و هیولی
و قائم بموضوع که عبارت از ماده است و ماده
در معنی اطلاق شود در اول ماده بمعنای اخص
و آن عبارت است از محل صورت جسمیه که
از ترکیب آنها بعضی حال و محل جسم حاصل
شود و قابلیت و قوه جسم مستند است به
ماده و فعلیت و وجود جسم مستند است
بسوی صورت و از اینجهت ماده را تعریف
کنند بما به الشیئ بالقوة و صورت را بما به الشیئ
بالفعل دوم ماده بمعنای اعم است که موضوع را
هم شامل باشد و موضوع عبارت است از محل
مستغنی از حال مثل جسم که موضوع است از
برای سیاهی و سفیدی و مستغنی است از آنها
جسم بجهت اینکه بتبدل سیاهی و سفیدی
متبدل نشود که جسم در وجود

واکنون هنگام شروع در مقصود است و من الله التوفیق حکمة فی الوجود
والماهیة وجود عبارت از هستی است و ماهیت خصوصیتی که در هر
یك از موجودات و بعبارة اخری وجود ما به الاشتراك است در مو
جودات و ماهیت ما به الامتیاز زیرا که چون ملاحظه کنیم موجودات را
هر را در معنی هستی موافق باهم و در خصوص انسانیت و فرسیت و شجریت
و حجریت مختلف و منازیرا که هرگاه بگوئیم انسان موجود است و فرس
موجود است و شجر موجود است و حجر موجود است از موجودیت جز
مشترك را وجود گویند حکمة فی اعتباریة الماهیة ماهیت امری است
اعتباری و حقیقة و بالذات موجود نیست زیرا که هرگاه قصر نظر کنیم بر
نفس ماهیت بطوریکه قطع نظر شود از هرچه خارج از وی است چیزی
بجز خود ماهیت و اجزای عقلیه آن باقی نماند مثلا هرگاه انسان را که
یکی از ماهیات است بجوز بود ملاحظه کنیم بغیر از معنی انسان و حیوان
و ناطق که در جزو آن است باقی نماند یعنی انسان بما هو انسان همان
انسان است فقط نه موجود است نه معدوم و این است معنی قول حکماء
که الماهیة من حیث هی هی لیست الا هی و لو سئل بطرفی النقیض فالجواب
السلب لکل شیئ و امری که نه موجود است نه معدوم بالضرورة اعتباری
است و بالذات در خارج موجود نباشد از برای اعتباری بودن همان
موجود نبودن کافی است حکمة فی اصالة الوجود هرگاه وجود هر مثل

بنسبت بسیر ماده
بواسطه نسبت ازماذکر و تعلق نفس است
ببدنی که جسم ازما ذکر تعلق است از برای نفس
چنین بدن انسان که تعلق است چرا که تعلق نفس
ناطقه و کلی از بیمار (؟) تعرف است و تعلق مدرک
ببدن تعلق تدبیر و تعرف است از ان مجرده الخ
و در وجود و ماهیت مستقل است از ماده و صورت
مرکب نیست ماهیت ان از ماده و صورت اگرچه مرکب است
زیرا که بسیط خارجی است جنس و فصل ان
از جنس و فصل لکن جنس و فصل خارجی
ماخوذ از ماده و صورت عقلی است که
بلکه ماخوذ از ماده و صورت که جنس و فصل تعبیر شود
عبارت از همان جنس و فصل که حکمت ریاضیه نامند
بشرط لا و انقسم را حکمت اعلی خوانند و حکمت طبیعیرا
و حکمت الهی را علم اعلی را علم اوسط قوله
علم اولی و حکمت ریاضی را بالکو ماهیت ماخوذ
فی ص ۱۳ الحکمة فالجواب الخ ماهیت شیء است
از ماهو و ماهیت سوال از حقیقت شیء است
و ماهو از ماهیت

بانقال فی جواب ماهو
است و ان بحسب اجمال مختار نوعی است شق
انسان زیرا که هرگاه سوال شود که از ماهو
دیگر گفته میشود در جواب انسان و بحسب تفصیل
ماهو جامع و مانع است یعنی معرف که جامع جمیع
افراد معرف باشد و مانع از دخول غیر باشد
حیوان ناطق در تعریف انسان و بعبارة اخری
فی الماهیه و فرق ان با جمال و تفصیل است
بعبارة عبارت از منسوب بماهو است
چرا که جواب ماهو منسوب بسوی ماهو است
پس این یائی که در ماهیت است یا نسبت
است و در اصل ماهوی بوده است و بعد
از رسمیل یعنی چونکه کسره بود و ثقیل بود
ثقل را قبل کرده بعد از سبب حرکت ثقیل
انوف واو و یا باهم جمع شدند و
ساکن بود و واو به قلب بیا کردند و
اجتماع ثلث یاءات شد یکی را حذف کردند
و دخول تا نقل
یعنی

تا که ذکر زیاده نفس ماده
و معنی نسبت است بمعنی ماهیت است
و تکلیف است بنحو فهم که شده است که
قوله فی ص ۱۰ فانهم سخن و وجود و یعنی است
دیگر هست از ان که سخن از ان که مستعمل است
خصوصی از ان اعتبار سخن که ذکر شود و ماهیت
زیرا که ماهیت یک ماده ذکر که مستعمل است
ماهیت و وجود یا ماهیت که مستعمل است
و معنی ماهیت هم که ماهیت اعتبار الخ یعنی ماهو
قوله فی ص ۱۰ الحکمة اعتبار است که مستعمل است
حیثیت ماهیت است و ان نسبت از حیثیت اعتبار ان
فقط و ماهیت که یعنی چیزی که در مقابل ان
باشد و در خارج که مصداق عبارت از ان است
مراد و ماهیت است در انسان یعنی حیوان ناطق
از حد حقیقه فرد از افراد و وجود و ممکنات
مفاد کلی خاص را حقیقه که تعبیر میشود و از ان
قوله فی ص ۱۰ الحقیقة یعنی نظر که از ان
و مقصود حقیقة نفس ماهیت که حقیقه
و نظر باید قوله
صح

اجزاء العقلیه الخ چرا که
مراد از اجزاء عقلیه جنس و فصل است که یعنی
ان از همان شده و حال گفته میشود که هرگاه
بحسب خارج مرکب باشد یعنی مرکب از
صورت و ماده یعنی اعم که ماده جسم که
عبارت از ان است و موضوع عرض متعلق
نفس همراه باشد جنس ان اخذ میشود
ماده ان و فصل ان از صورت ان و هرگاه
بحسب خارج بسیط باشد از ابا نسبت
بماهیات مجرده مابه الاشتراک و مابه الامتیاز
بدست میاورند و تعبیر از مابه الاشتراک بجنس
کنند و از مابه الامتیاز بفصل قوله فی ص ۱٤
لکن فی الخ یعنی ماهیت از حیث ذاتش که ذاتش
ملاحظه شود و چیز دیگر با او ملاحظه نشود و بجز ذاتش
چیزی نباشد و هرگاه سوال کنند باموری که خارج
از ذات او باشد باید همه را سلب کرد و
من حیث هو ان انسان است فقط و هرگاه
سوال شود که موجود است
بگیر

ماهیت امری باشد اعتباری و بلا حقیقت بایستی که هیچ چیز موجود نباشد
زیرا که ضم امر اعتباری با امر اعتباری تا ده تحقق و وجود نکند و چنانچه دانسته
شد اشیا را ماهیتی است و وجود بالضرورة هرگاه هر دو اعتباری باشند در
خارج هیچ شئ متحقق نباشد و حال آنکه اشیاء در خارج باشند و امری باشد
متحقق در خارج و چگونه میشود صاحب حقیقت نباشد و حال آنکه تمام هیأت
بواسطهٔ او متحققند و ایضا چنانچه دانستی وجود عبارت از هستی است و هستی
نشود که در خارج نباشد پس همه اشیاء بوجود هستند و وجود بنفس ذاته
و مراد از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این استکه وجود بنفس ذاته
در خارج متحقق است و ماهیت بنفس ذاتها غیر متحقق بلکه بواسطهٔ اتحاد
با وجود متحقق است ذاتا و اشیاع اصالتهما اگرچه از اثبات اعتباریت
ماهیت معلوم شد که ماهیت و وجود هر دو اصیل باشند یعنی هر دو امر
خارجی و متحقق بالذات باشند هر اینه هر شئی دو شئی باشد و ایضا وجود
کون و هستی ماهیت نباشد بلکه هستی خودش باشد نه هستی امر مباین
و خارج از خود و ایضا ماهیت بوجود متحقق و موجود نباشد و علاوه برین
نقل کلام بر سر خود ماهیت کنیم و گوئیم چون ماهیت موجود است بوجود
از برای او وجودی دیگر لازم است و بر فرض اصالت هر دو لازم آید
که موجود بوجودی دیگر باشند و هکذا الی غیر النهایة و علی هذا یا ماهیت
موجود است بجمیع وجودات غیر متناهیه و یا موجود ببعض آنها و یا موجود به جمیع

و چون نقیضه شود
نیست موجود و معدوم است پس ثابت معدوم
نیست موجود و نیست معدوم کاذب است پس ثابت
نقیضه شود و نیست کاذب است امر است یعنی
کاذب است نقیضه شود و نیست امر است که نقیضه
غیر کاذب است یا نیست امر است نقیضه نیست که نقیض
و مراد از طرفی النقیض امر و نقیضه است نه چنان که از نقیضان
که هر دو باشند یعنی نه چنان که [illegible] نقیض کذب دیگری است
یعنی صدق هر یک نقیض کذب دیگری است [illegible]
نقیض [illegible] صادق باشد و دوم کاذب است
چه اگر نقیضه اول صادق باشد اول کاذب است
و اگر دوم صادق باشد اول کاذب است الخ بل چون ثابت
قوله ص ١٠ امکان است که وجود را تحقیقه
در خارج شده است با وجود است پس ثابت
بالاصالة و بالذات موجود است کفته شود موجود است
پس ماهیت بالعرض [illegible] قوله ص ١٠ فاصالة الخ
بالذات قوله ص [illegible] است که [illegible]
[illegible] وجود [illegible]
خفیه

در خارج بوده باشند
یعنی موجود هستند به نفس خود چیزی باشند بلکه
خود را نفسه موجود باشند قوله ص [illegible] هر شیئی
الخ بدان که بر این که هر چیز بالضرورة با اصل است
این لازم آمد از فرض اصالت ماهیت و وجود
شیئی واحد زیرا که هرگاه هر دو اصیل باشند هر دو
تحقق در خارج باشند و یکی دیگری [illegible]
بالضرورة محال است بخلاف آنکه هرگاه یکی
ماهیت و وجود اصیل باشند و دیگری [illegible]
زیرا که یکی از آن ممکن است زیرا که انتزاع [illegible]
شده از حقیقت واحده ممکن است قوله
ص ١٠ [illegible] الخ و حال آنکه وجود [illegible]
از هستی ماهیت است چنانکه بعد معلوم کرده
پس محال است که وجود هستی ماهیت باشد
قوله ص ١٠ تحقق و موجود الخ و حال آنکه
تحقق ماهیت بوجود است زیرا که ماهیت [illegible]
امری است اعتباری و با قطع نظر از وجود
هیچ نیست [illegible]
[illegible]

یك نیست اما اول باطل است بجهة انکه محال است ماهیت بزیاده از یك وجود
موجود باشد بالضرورة واما ثانی باطل است بجهة ترجیح بلا مرجح واما ثالث باطل
بجهة انکه خلاف فرض است زیرا که کلام در ماهیت موجوده است حکمة فی
وحدة مفهوم الوجود یعنی وجود و مفهوم ان واحد است زیرا که هر گاه گفته
شود انسان موجود است یا فرس موجود است یا واجب موجود است یا ممکن
موجود است و هکذا در جمیع موجودات بجز معنای واحد تصور نشود و هیچ جهة
عقلا فرق نکند در در موجودیت شیئی و شیئی و در انشیئی که موجودیت همان
هستی است و هستی نسبت بهمه چیز واحد است وامتیازی که هست باعتبار
ماهیات است نه وجود و ایضا وجود منقسم شود بسوی وجود واجب و وجود
ممکن و وجود جوهر ممکن بسوی وجود جوهر و وجود عرض و وجود جوهر
بسوی وجود عقل و وجود نفس و وجود هیولی و وجود صورت و وجود
جسم و هکذا و مقسم معتبر است در جمیع اقسام پس وجود مشترك باشد میان
تمام موجودات و ایضا هر گاه قطع بوجود و خصوصیت معلول بخصوصه حاصل
شود قطع بوجود علة ما حاصل می شود زیرا که وجود معلول بدون وجود
علة محال است ولی خصوصیت علة مشکوك فیها باشد زیرا که معلول اشعار
نکند مگر علة ما را و ایضا ممکن است که بعد از علم بخصوصیت علة انخصوصیت
معلومه متبدل شود بخصوصیتی دیگر و علم بوجود علة بحال خود باقی باشد
و غیر متبدل و واضح است که امر متبدل غیر از امر غیر متبدل پس معلوم شود

[illegible]

خاص است که ذوی [illegible]

[illegible]

که وجود مشترک است بین الخصوصیات که باشد و وانها قطع با ان حاصلات
و بابدل انها باقی و غیر متبدل است فافهم **حکمة فی مغایرة الوجود للماهیة**
اگرچه از بیانات سابقه این مسئله معلوم شد لکن بجهة زیادتی توضیح گفته
میشود که معنی وجود غیر از معنی ماهیات است بحسب تصور نه بحسب واقع
زیراکه در واقع ماهیات از وجود منفک نشود چه در ذهن وچه در خارج
ولابد بوجود باید متحقق باشد پس چگونه از این منفک تواند بود ولی چون
ممکن است تعقل وجود با غفلت از ماهیت وهمچنین تعقل ماهیت با غفلت
از وجود مثلا ممکن است تصور معنی انسان با غفلت از اینکه موجود است.
یا معدوم بلکه همان انسان بما هو انسان ملحوظ باشد فقط بدون ملاحظه چیز
دیگر با ان وکذا بالعکس میتوان وجود را ملاحظه نمود بدون ملاحظه ماهیت
بلکه بدون ملاحظه خصوصیتی از خصوصیات و تعلق مخصوص باشد بوجه
مطلق و هیچ ماهیتی از ماهیات منظور و ملحوظ نباشد پس معلوم شد که مفهوم
وجود غیر از معنی ماهیت است **تبصرة** باید دانسته شود که بحسب
ملاحظات عقلیه ماهیت موصوف است و وجود صفت چراکه حکم نمود بر ماهیت
بوجود چنانکه گوئیم ماهیت موجود است پس چون ماهیت موضوع شده است
و وجود محمول و محمول عارض است و موضوع معروض و عارض صفت است
و معروض موصوف وجود صفت باشد و ماهیت موصوف ولکن بحسب
واقع ماهیت صفت و عارض است از برای وجود زیراکه وجود امر عینی خارجی

و غیر مرتبط بکلیه است قوله فی ص ۲۲ و مکنه
نظر عمیق از تحقیق است [illegible]
فی نحو الیه یعنی [illegible] قوله فی ص ۲۲ [illegible]
فی الخلود والزوائد [illegible]
الخ [illegible]
مثل [illegible] است که [illegible]
[illegible] مفهوم [illegible]
[illegible] اجزاء [illegible] حیوان
[illegible]
و ناطق [illegible] اجزاء [illegible]
مثل حیوان و ناطق [illegible]
یعنی [illegible]
حیوان و ناطق [illegible]
باشند زیراکه [illegible]
شود [illegible]
جزء [illegible]
[illegible]

ناطق و حیوان ناطق
[illegible] است قوله فی ص ۲۲ [illegible]
الخ زیراکه [illegible] نقیض کل شی [illegible]
نقیضین عبارت است از دو مفهوم که یکی از
[illegible]
در مفردات [illegible]
در مرکبات یعنی قضایا [illegible] النقیض
[illegible]
ان [illegible] نقیض [illegible]
[illegible] نقیض [illegible] است اگرچه
[illegible] نقیضین [illegible]
باشند قوله فی ص ۲۲ [illegible]
مقسم [illegible] الخ
مفهوم [illegible]
در علم [illegible] کلمه را تقسیم [illegible]
[illegible] کلمه را مقسم گویند [illegible]
[illegible] مقسم [illegible]
[illegible] تقسیم

واصیل و متحقق است و ماهیت را اعتباری و منتزائی در وجود دلیل صفتی است
منتزع از وجود و عارضی است از عوارض آن پس معلوم شود که ماهیت حکایت
وجود است یعنی عکسی و حکایت و نمایش و تعین وجود است چنانکه صورت
شخص در آینه نمایش و حکایت شخص است پس نسبت ماهیت بوجود نسبت
صورت در آینه است بشخص یعنی همچنانکه صورت آینه استقلالی ندارد بلکه
تابع ذی الصورة است در جمیع حالات و صفات ماهیت هم استقلالی ندارد
و در جمیع حالات و صفات تابع وجود است و حقیقت صورت مرآتیه حقیقة
المرآة است یعنی حقیقت و ذاتش این است که آلت ملاحظه غیر باشد نه ملحوظ
بالذات اگرچه ممکن است بالاستقلال هم ملاحظه شود و مقصود نظر بسوی
خود صورت مرآتیه باشد و ملحوظ بالذات شود ولی بحسب این ملاحظه
از حقیقت مرآتیت و آلیت منسلخ شود یعنی از حقیقت و ذات خود بیرون.
رود و حال اینکه حقیقت آن حقیقت آلیه است پس علی ما هی علیه معلوم نباشد

حکمة فی تحریر الماهیة حکما گفته اند الماهیة من حیث هی لیست الا هی و لو
سئل بطرفی النقیض فالجواب السلب لکل شیء یعنی هر گاه ملاحظه شود خود
ماهیت و نظر تنها شود بوی و بطوری که بهیچ وجه ملاحظه غیری نشود با
لحاظ ذره بجز خود ماهیت چیزی نباشد و همه از آن سلب شود الا ذات
و ذاتیات آن مثلا هر گاه انسان که یکی از ماهیات است ملحوظ شود بخود
بجز خود انسان چیزی نباشد و هر چیز از آن سلب شود الا انسان که ذات او

و حیوان و ناطق که در جزء آن است و اگر سؤال شود بطرفی النقیض یعنی گفته شود
هل الانسان مثلا موجود او لیس بموجود عالم او لیس بعالم ضاحک او لیس بضاحک
معدوم او لیس بمعدوم و هکذا جواب سلب است نسبت بهمه چیز یعنی گفته
شود لیس بموجود و لیس بعالم و لیس بضاحک و لیس بمعدوم و هکذا و ماهیت
را بحسب این ملاحظه لا بشرط مقسمی گویند زیرا که منقسم شود بسه قسم لا بشرط
قسمی و بشرط لا و بشرط شیء و بعبارة اخری ماهیت مطلقه و مجرده و مخلوطه اما
اول که لا بشرط قسمی است همان لا بشرط مقسمی است لکن با ملاحظه وجود یعنی
نسبت بغیر وجود لا بشرط است یعنی مطلق است و بعبارة اخری یعنی ملاحظه
شده است ماهیت موجوده و هیچ چیز دیگر با او ملاحظه نشده مانند انسان
موجود مطلقا چه در خارج چه در ذهن و غیر از وجود دیگر عارضی از عوارض
با او ملاحظه نشده باشد پس فرق بین لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی این است که
لا بشرط مقسمی مطلق است نسبت بجمیع عوارض حتی وجود و لا بشرط قسمی
مطلق است نسبت بجمیع عوارض الا وجود و گفته اند لا بشرط بجمیع معانی
شرط یعنی ماهیتی که هیچیک از طرفی النقیض با او ملاحظه نشده است ابائی در
واقع از هیچ طرف ندارد پس بحسب واقع میشود که انسان موجود باشد یا
معدوم عالم یا غیر عالم و هکذا نسبت بجمیع عوارض و تعبیر از لا بشرط قسمی باین
عبارت کنند که لا بشرط ان ینضم الیه شیء و یتحد معه و یحمل المجموع المرکب منهما
و از لا بشرط مقسمی تعبیر باین عبارت کنند که لا بشرط ان یوجد معه شیء لیس

و لابشرط مقسمی اتحاد با چیزی ممکن نباشد و در لابشرط قسمی اتحاد ممکن است
وایهم فرق دیگر است مابین لابشرط مقسمی و لابشرط قسمی و اما ثانی که بشرط
لا است ایضا همان لابشرط مقسمی است بشرط انکه هیچ عارضی از عوارض
با او نباشد مثلا مفهوم انسان فقط که هیچیك از خصوصیات افراد مثل خصوصیات
زید و عمرو و بکر و غیرها با او نباشد و اما ثالث که بشرط شیء است ایضا همان
لابشرط مقسمی است بشرط انکه عارضی از عوارض با او باشد مثلا انسان که ملتبس
شود با خصوصیات افراد و باین اعتبار عین افراد باشد پس لابشرط مقسمی مطلق است
از اطلاق و تقیید یعنی نفس مفهوم است بدون اعتبار چیزی با او حتی وجود
و لابشرط قسمی مقید است بقید اطلاق ولی اطلاق قید لا قیدی است یعنی نفس
مفهوم موجود است بدون اعتبار اتحاد او با چیزی نه اثباتا و نه نفیا و بشرط لا مقید است
بقید تجرد از خصوصیات فردیه یعنی نفس مفهوم است باعتبار عدم خصوصیتی
از خصوصیات با او و بشرط شیء مخلوط است با خصوصیات و از انجهت لابشرط
قسمی را مطلقه گویند و بشرط لا را مجرده و بشرط شیء را مخلوطه و این تقسیم در
جمیع مفاهیم جاری است حتی در مفهوم وجود که محل نظر ما است حکمة فی
بساطة الوجود و مراتبه بعد از انکه دانستی ماهیات مراتی و مراتب و
جودند و حکایات وجودند و خود بالاصالة تحقق ندارند پس موجود حقیقی
نباشند مگر وجود پس در ما تحقق و وجود غیر از وجود چیزی نباشد که با
وجود ترکیب شود یا از ترکیب آن وجود حاصل شود پس ترکیب در وجود

لفظ [illegible] از [illegible]
لفظ [illegible] و بشرط [illegible] بشرط
لفظ [illegible] و ماهیت لطافت [illegible]
تفسیر [illegible] قوله ص ۲۴ [illegible]
دو [illegible] لابشرط [illegible] است [illegible]
الخ [illegible] تقسیم [illegible] است [illegible]
بقسم [illegible] ناطق [illegible] تقسیم [illegible]
انچه [illegible] حیوان [illegible] حیوان ناطق و حیوان [illegible]
و [illegible] حیوان ناطق [illegible]
و حیوان ناطق [illegible]
[illegible] است [illegible] لابشرط [illegible]
[illegible] لابشرط [illegible] است از وجود
[illegible] قوله ص ۲۵ [illegible]
[illegible] وجود [illegible]
الا وجود الخ [illegible]
[illegible] ص ۲۵ [illegible] لابشرط الخ
[illegible] وجود [illegible]
یعنی اگر وجود [illegible]

مخفی [illegible] بشرط
[illegible] حیوان [illegible]
[illegible] مفهوم [illegible] ناطق [illegible]
[illegible] حیوان [illegible]
[illegible] مفهوم اگر [illegible]
در مصداق [illegible] وجود [illegible] است [illegible]
بسیط الذات است [illegible] نفس [illegible]
[illegible] فصل [illegible] نوع چون متحصل است و
یعنی [illegible] با چیزی [illegible]
قوله ص ۲۵ [illegible] وجود [illegible]
لابشرط وجود [illegible] مفهوم وجود مطلق
[illegible] است [illegible]
و همان مفهوم [illegible] مطلق است [illegible]
وجود [illegible] است [illegible]
[illegible] مفهوم [illegible]
مفهوم وجود لابشرط همان مفهوم وجود [illegible]
[illegible] است [illegible]
[illegible] وجود [illegible]
[illegible]

وراء وجود بشرط شیء
قسم دوم وجود عام است که بحسب از بعضی
بادوم عام خفته بعدت ابهامات وراء وجود
بشرط شیء بان وجود است بشرط لا رفع و ابهام
ابهامی از ابهامات وانبه وجود است مختص دا
حصص وجود که به وحصص عبارت است از
قسم دوم عام مطلق که وجود وجود باشد چونکه
دیگر که نفسه و نفس بشرط کلی محفوظ بالذات است دا
نفسیه نفس و نفسیه کرانسه محفوظ بالذات اکو قید خارج
چیز است نفی (۱) نفسیه و نفس صرف شرط اجنبی و نفس
بشه و نفسیه وانفس نفسیه و ظاهر است که شیخ
که محفوظ بالذات است نباشد و ظاهر است که دو
و نفس نفس و نفسیه راست محفوظ بالذات است
چیز است نفی بقید و نفسیه نفسیه احد محفوظ باشد
ایه نیست وجود و بشرط شیء نفس اجود است
از بعد و مثل انکه است که حقیقت وجود لا بشرط
عین وجود خارجی لا بشرط است که تعبیر از ان
بحیثیت ذاتیه است
منه

ست در تمام وجود
بر بیانی مجهول الکنه است چون که شیخ تقسیر نموده
سریان دارد و ظهور ان سریانی بدون زمینها
و بعد از این منقسم بیان خواهد شد و همین وجود
لا بشرط حقیقت واجب الوجود است نزد
عرفا و حکما دا حقیقت وجود بشرط لا همان وجود
خارجی است بشرط انکه هیچ تعینی از تعینات
و هیچ ماهیتی از ماهیات و هیچ نقصی از
نقائص با ان نباشد و این وجود حقیقت
واجب الوجود است نزد حکما و غیره بتحقیق
مذهب عرفا و حکما حق همین است
تحقیقه

معقول باشد و بعد از بساطت ثبوت وجودات معلوم شود که مابه الامتیاز در انها عین مابه الاشتراک است پس امتیاز در درجات و مراتب وجودات متفاوت با وحدت شان ندارد پس وجود با انکه حقیقی است واحد صاحب مراتب و درجات است که اختلاف و امتیاز شان بشدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تاخر و غنی و فقر است حکمة فی تشکیک الوجود چونکه حقیقت وجود نفس مقتضیات اثار است پس هر قدر اثار وجود بیشتر است ان وجود اقوی است و هر قدر کمتر است ان وجود اضعف است و همچنین در کمال و نقص و ظاهر است که علت اولی اقدم و اقوی و اکمل است در وجود از معلول و تشکیک در ماهیات غیر معقول است زیرا که اختلاف در ماهیت متفاوت یا بتمام ذات است یا بجزء ذات یا بامر خارج؛ اگر بتمام ذات است پس ماهیتی که زیادتی بر ماهیت دیگر دارد با هم یک حقیقت نتوانند بود بجهت انکه زیادتی اگر جزء ماهیت نیست و خارج و عارض است پس اختلاف و تشکیک در ماهیت نیست و اگر در ماهیت معتبر است و جزء ان است پس ان ماهیتی که این جزء زائد دارد غیر از این ماهیت است و یک حقیقت نیستند و تشکیک واقع نشود مگر در حقیقتی که مابه الامتیاز در ان عین مابه الاشتراک باشد مثل امتیاز یک ذراع از دو ذراع که مابه الاشتراک در ان در طبیعت مقدار و مابه الامتیاز ایضا همان طبیعت و فرق بزیاده و نقصان است در طبیعت واحده و همچنین در سواد شدید و سواد ضعیف و نور شدید و نور ضعیف و باید دانسته شود که تشکیک در مقدار و لون و نور هم اگر قطع نظر از

وجود شود باقی نماند زیرا که طبیعت خطیه در یک ذراع و در دو ذراع و حیثیة
الماهیة امتیازی ندارد و همچنین سواد شدید و ضعیف در ماهیت سواد
بما هو سواد فرقی ندارند و هم چنین نور شدید و نور ضعیف پس امتیازیکه
هست باعتبار وجود است که در یکجا بیشتر است و در دیگر جا کمتر و در یکجا اشد
است و در یکجا اضعف پس تشکیک نباشد مگر در وجود و در مراتب وجود
ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است تا ما **حکمة فی الوجوب والامکان و
الامتناع** این مفاهیم ثلثه کیفیات نسبه یعنی نسبتهائی که در بین موضوعات
و محمولات است چنانکه گوئی الله موجود و الانسان موجود و شریک الباری
موجود پس نسبت میان الله که موضوع است و وجود که محمول است مکیف بکیفیت
ضرورت و وجوبست و نسبت میان انسان و موجود مکیف بکیفیت امکان
است و نسبت میان شریک باری و موجود مکیف بکیفیت امتناع و ضرورت
سلب و عدم است یعنی نسبت میان موضوع و محمول مکیف است بکیفیت ثبوت
یا بکیفیت ضعف در ثانیت را تعبیر کنند بضرورت ثبوت یا ضرورت سلب
اولرا وجوب گویند و ثانیرا امتناع تفصیل ماهیت را که موضوع است هرگاه نسبت
دهیم بسوی وجود که محمول است گوئیم که ماهیت لذاتها یا اقتضا میکند وجود
را یا اقتضا نمیکند اول واجب الوجود است و ثانی یا اقتضا میکند عدم را
یا اقتضا نمیکند اول ممتنع الوجود است و ثانی ممکن الوجود پس از این تقسیم
بیرون آمد که واجب الوجود ماهیتی است که لذاتها مقتضی وجود است و ممکن

الوجود ماهیتی است که لذاتها نه مقتضی وجود است نه مقتضی عدم و این تقسیم
بحسب نظر جلیل است و اما بحسب نظر دقیق واجب الوجود نتواند بود سوای
وجود چنانچه تحقیقش ان خواهد امد و هم چنین ممتنع الوجود را ماهیتی نباشد
چه جای انکه اقتضای عدم کند پس بنابراین مراد از اینکه گویند واجب
الوجود ماهیتی است که بالذات مقتضی وجود است نه این است که ماهیتی دارد
و وجودی را اقتضا کند و بعبارة اخری مقتضی و مقتضائی را اقتضا کند بلکه مقصود
سلب اقتضای غیر است چنانکه در ممکن است زیرا که ممکن چون ماهیتش مقتضی
وجود نیست لا بد باید وجود باقتضای غیر باشد چرا که ترجیح احد الامرین
المتساویین من دون مرجح محال است و چون مرجحی از قبیل ذات ندارد لا بد
از مرجح خارجی در واجب الوجود چون مرجح خارجی محال است و الا واجب
الوجود نباشد پس گفته اند مرجح نفس ذات یعنی ماهیت اوست ولی اگر ماهیتی
داشته باشد و اما ماهیت مقتضی وجود باشد چونکه مقتضی باید قبل از مقتضا
موجود باشد لازم اید که موجود بوجودی دیگر باشد تا بتواند مقتضی
این وجود بشود و نقل کلام بسوی ان وجود شود و هکذا الی غیر النهایة پس
واجب الوجود ماهیتش عین وجود باشد و مقصود نفی از اقتضای ذاتیست
وجود را [illegible] اقتضای غیر است و هم چنین مراد از اینکه ممتنع الوجود ماهیتی است
که بالذات مقتضی عدم است اظهار بطلان اوست نه اثبات ذاتی و اقتضائی
و مقتضائی بلکه ممتنع را ماهیتی نباشد اصلا و عقل مفهومی را عنوان قرار دهد

از برای حکم بر ممتنع بمعنی ما بالذات و معدوم صرف و در حقیقت
ملاحظه این عنوان بقیاس بسوی واجب الوجود است و بحکم مقابله تصور
میشود و اما امکان بر دو قسم است امکانیکه صفت ماهیت است و امکانی که
صفت وجود است اما اول عبارت است از کیف نسبتی که مذکور شد یعنی
صفت نسبت و بعبارة اخری سلب ضرورة وجود و عدم و گاهی گفته میشود
تساوی نسبت وجود و عدم بسوی ماهیت و اما ثانی عبارت است از بودن
وجود تعلق تعلقی الذات یعنی بودن وجود متعلق بسوی غیر بالذات و معنی تعلق
بالذات این است که ذات وی نفس تعلق بغیر باشد نه ذاتی که عارض شده
باشد او را تعلق بغیر والا ان ذات متعلق بالذات نباشد بلکه متعلق بواسطه
تعلق باشد و باید دانسته شود که مراد از تعلق مفهوم مصدری نیست
بلکه مراد ما به التعلق است که عبارت از تعلق خارجی است و تعلق ماهیات
ممکنه بواجب الوجود بالذات نیست زیرا که ماهیات در حیال ذوات خود
مستقل اند و ملحوظ بالذات یعنی میشود ملاحظه کرد ماهیت را فی نفسها و با
لاستقلال بدون ملاحظه غیر و هرگاه تعلق بالغیر ذاتی شیئی باشد با قطع نظر
از غیر نمیشود الشیء را ملاحظه کرد زیرا که تخلف ذاتی از شیئی محال است یعنی
شیئی که تعلق بغیر در ذات او ماخوذ باشد محال است تعقل الشیء بدون
ملاحظه غیر پس ماهیات متعلق بالواسطه و متعلق بالعرض اند و کل ما بالعرض
لابد وان ینتهی الی ما بالذات زیرا که هرگاه معلوم شد که ماهیات متعلق بواسطه

و هکذا و چون تسلسل محال است پس باید منتهی شود بمتعلق بالذات و چون
ماهیت من حیث هی هی مستقل در ذات است و تعلق بغیر ندارد و در حد
ذات نه موجود است نه معدوم و در موجودیت محتاج بغیر است که او را
موجود نماید پس تعلقش بغیر در وجود است و باعتبار موجودیت و وجود
متعلق بغیر باشد پس واسطه تعلقش بغیر وجود باشد و وجود با ایجاد متحد
شود و عند التحقیق حقیقت وجود و ایجاد یکی باشد و مغایرت آنها بالاعتبار است
زیرا که مراد از ایجاد و وجود معنی مصدری نیست بلکه ما به و حقیقت و ما
بحذاء مفهوم ایجاد و وجود است یعنی آنچیزیکه موجودیت خارجیه ماهیت
با او است و آن نیست مگر وجود پس اگر آنچیز را نسبت بماهیات ملاحظه کنیم گفته
شود وجود است و اگر بالنسبة بواجب الوجود ملاحظه کنیم گویند ایجاد است
پس یک چیز است که نسبت بموجد و فاعل ایجاد است و نسبت بموجد و قابل
وجود و ماهیت تعلق ندارد بغیر مگر بوجود و ایجاد پس وجود نفس تعلق بغیر
باشد و خود وجود متعلق باشد بالذات چرا که ذاتش نفس بالغیر است با قطع
نظر از غیر محال است ملاحظه شود پس معلوم شد که وجود تعلقی الذات است
و غیر مستقل در ملحوظیت و امر تعلقی الذات نیست مگر محض تعلق بغیر توضیح
فرق میان ماهیت ممکنه و وجود ممکن مثل فرق میان معنای اسمی و معنای
حرفی است و معنای اسمی عبارت است از معنای مستقل در مفهومیت چون
انسان و فرس و زید و عمرو و نحوها و معنای حرفی عبارت است از معنای آلی

غیر مستقل در مفهومیت چون معنای من که حرف جر است در لغت عرب و آن
عبارت است از ابتداء جزئی که مدرک شود در ضمن ادراک معنای دیگر که
مستقل در مفهومیت باشد چون معنای سیر مثلا در مثل سرت من البصرة الی
الکوفة زیرا که سیر را لابد ابتداء و انتهائی هست و هرگاه توجه بسوی سیر
شود و اصلا نظر قطع بسوی ابتداء و انتهاء آن نباشد در ضمن ادراک معنی سیر
لابد ادراک ابتداء و انتهاء آنهم شده است لکن بدون قصد و توجه بسوی
آن پس این ابتداء جزئی که مدرک است تبعا للسیر معنای من است نه ابتداء
جزئی که استقلالا مدرک شود زیرا که در اینصورت معنای اسمی است و لفظ
من دلالت بر آن نکند بلکه لفظ دال بر آن لفظ ابتداء مضاف است مثل ابتداء
السیر و نحو ذلک تمثیل مثل معنای حرفی مثل صورت در آینه است که هرگاه
علی ما هی علیه مدرک شود آلت ملاحظه ذی الصورة است و بواسطه آن ذی
الصورة مدرک شود استقلالا و خود صورت تبعا و تطفلا و هرگاه توجه بسوی
آن بشود و مستقلا ادراک شود از حقیقت خود یعنی حقیقت مرآتیت منسلخ
شود و آلت ملاحظه ذی الصورة نباشد پس ذی الصورة بمنزله معنای اسمی است
و صورت بمنزله معنای حرفی در صورتی که علی ما هی علیه درک و قصد و توجه
بسوی آن نشود و همچنانکه ممکن است صورت در آینه را بالاستقلال ملاحظه
کرد و از تبعیت خارج شده استقلال یابد ملحوظ شود معنای حرفی هم از حرفیت خارج
شود و اسم شود چنانچه هرگاه من که بتبعیت سیر مدرک باشد مستقلا مدرک

شود آنوقت لفظ من حکایت از آن نکند بلکه لفظش لفظ ابتداء الی است چنانکه
دانستی پس وجودات امکانیه از قبیل معانی حرفیه و صور مرآتیه اند و وجود واجب
از قبیل معانی اسمیه و ذوات الصور پس مادامیکه وجودات امکانیه ادراکشان
بتبعیت ادراک وجود واجبی است علی ما هی علیه مدرک شده اند و هرگاه
بالاستقلال مدرک شوند از حقیقت خود منسلخ شده و علی ما هی علیه مدرک
نباشد و از اینجهت است که تعبیر کنند از وجودات امکانیه بوجود رابط که ربط
محض و تعلق صرف باشد نه شیئی له الربط و التعلق بالغیر پس هرگاه واجب الوجود
ادراک شود و توجه منحصر باشد در او و اصلا توجهی بغیر او نشود تمام وجودات
امکانیه ادراک شوند تبعا و علی ما هی علیه و هرگاه توجه بسوی وجودات امکانیه
شود هیچ چیز ادراک نشده است علی ما هی علیه نه واجب نه ممکن تحقق بذلک و
کن من الشاکرین حکمة فی وحدة ماهیة واجب الوجود و انیته واجب الوجود
را نشود ماهیتی باشد و وجودی و ماهیتش ورای وجودش باشد بلکه
باید ماهیتش عین وجودش باشد و ماهیتی بغیر از وجود نداشته باشد باید
دانسته شود که ماهیت بدو معنی اطلاق شود یکی ما یقال فی جواب ما هو که
بیان شد و یکی ما به الشیء هو هو و این معنی اعم است از معنی اول چرا که مراد
از معنی اول چیزی است که مقابل وجود است و شامل وجود نباشد و معنای ثانی
معنای اول و وجود هر دو را شامل است و در مقام بیان وحدت ماهیت
واجب الوجود و وجود او مراد از ماهیت معنای ثانی است نه معنای اول

مقام نفی ماهیت از او چنانچه گویند لا ماهیة له سوی الانیة مراد معنای اول است
نه معنای ثانی زیرا که هر گاه ماهیتی داشته باشد و وجودی غیر از آن ثابت
ممکنات وجود عارض وی باشد و کل عرضی معلل پس وجودش معلول باشد و از
دو شق بیرون نیست یا معلول غیر است یا معلول ماهیت خودش اما اول باطل است
بجهة آنکه منافی وجوب وجود است و اما ثانی باطل است بجهة آنکه علت باید با
لوجود و الوجود مقدم باشد بر معلول پس ماهیت واجب الوجود باید قبل از این وجود
موجود باشد و این هم از دو شق بیرون نیست یا موجود بوجود اول است یا موجود
بوجودی دیگر اما اول باطل است بجهة آنکه مستلزم تقدم شیء بر نفس است که
بالضرورة باطل است و اما ثانی بجهة آنکه نقل کلام کنیم بر سر این وجود و آنچه در
وجود اول گفتیم در آن نیز گفته شود لازم آید آن ماهیت قبل از این وجود
هم وجودی دیگر باشد و هکذا الی غیر النهایة و این باطل است از سه جهت
یکی آنکه بالضرورة ماهیت را یک وجود بیشتر نتواند بود اگر گفته شود موجود
است بتمام وجودات غیر متناهیه دوم آنکه ترجیح بلا مرجح لازم آید اگر گفته شود
یکی از این وجودات غیر متناهیه موجود است و ترجیح بلا مرجح بالضرورة باطل است
سیوم آنکه مستلزم تسلسل است و تسلسل باطل است کما حقق فی محله پس معلوم
شد که واجب الوجود ماهیتی غیر از وجود ندارد بلکه ماهیتش نفس وجود او است
حکمة فی بیان حقیقة العلم والمعلوم علم عبارت است از انکشاف و ظهور معلوم در نزد
عالم و آن بر دو قسم است علم احساسی و علم عقلی اما علم احساسی عبارت است

ادراکات حواس و حواس بر دو گونه است حواس ظاهره و حواس باطنه
اما حواس ظاهره عبارت است از قوه باصره و قوه سامعه و قوه ذائقه و قوه شامه
و قوه لامسه و باستقرا معلوم شده است که غیر از این پنج قوه قوتی در ظاهر نیست
اما مدرکات قوه باصره اولا اضوا است و ثانیا الوان و اشکال و مدرکات قوه سامعه
اصوات است و مدرکات قوه ذائقه طعوم است و مدرکات قوه شامه روایح است
و مدرکات قوه لامسه حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ملاست و
خشونت و صلابت و لین و اما حواس باطنه عبارت است از بنطاسیا یعنی لوح نفس
که او را حس مشترک گویند و خیال و متصرفه و واهمه و حافظه اما مدرکات
بنطاسیا همان مدرکات حواس ظاهره است و فرق بین بنطاسیا و حواس ظاهره
این است که حواس ظاهره هر یک را مدرکی است علی حده و هیچیک مدرکات
یکدیگر را نتوانند درک نمود و بنطاسیا جمیع مدرکات حواس ظاهره را درک میکند
چرا که او حاکم است بین المحسوسات مثلا حکم میکند بانکه ذاک الملموس هو بعینه
هذا المشموم و هو بعینها ذلک المذوق و نحو ذلک و یجب حضور الطرفین بین
یدی الحاکم عند المحاکمة پس باید مدرکات حواس ظاهره کلا در نزد حاکم که
بنطاسیا است حاضر باشند تا در ما بین آنها حکم بتواند کرد اما خیال را گویند
مدرک نباشد بلکه حافظ است صور مدرکه بنطاسیا را و از این جهة او را خزینه
حس مشترک گویند و مدرکات واهمه معانی جزئیه است مانند محبت جزئیه را
فیما بین زید و ولدش و عداوت جزئیه فیما بین ذئب و شاة و قسمت حافظه هم

بعینها مثل نسبت ما بین خیال و بنطاسیا است یعنی حافظه خزینه و ضابط مدرکات
واهمه است و مدرک نباشد و اما متصرفه شأنش ترکیب و تفصیل صور خیالیه و معانی
جزئیه مخزونه در حافظه است مانند تصور انسان دو راسین و انسان ذو الجناحین
و انسان بلا راس و هکذا پس هرگاه این قوه را واهمه استخدام نماید او را متخیله نامند
و هرگاه نفس ناطقه استخدام نماید او را متفکره نامند پس هرگاه تصرف نماید در
صور جزئیه که محفوظات خیال است یا در معانی جزئیه که محفوظات حافظه است
یا در هر دو معلوم شود که باستخدام واهمه است و هرگاه تصرف نماید در معانی
کلیه که مدرکات نفس ناطقه است فقط یا در آنها و در معانی و صور جزئیه معلوم
شود که باستخدام نفس ناطقه است چنانچه در ترکیبات قیاسیه ظاهر میشود جزئی
یعنی ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین مانند که فردی از افراد انسان است و کلی یعنی
ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین مانند انسان که معنای نوعی است و صادق بر
همه افراد خود و ادراکات این قوی را مطلقا احساس و علم احساسی گویند
اما علم عقلی عبارت از ادراکات نفس ناطقه است و مدرکات او کلیه است و فرق
میان مدرک عقلی و حسی آن است که اول کلی است و ثانی جزئی و علم مجردات هم
از همین قبیل است یعنی علم ایشان علم عقلی است نه حسی تا فهم [illegible] باید دانسته
شود که معلوم بر دو قسم است معلوم بالذات و معلوم بالعرض اما معلوم بالذات
معلومی است که نفس ذات او منکشف و ظاهر و مشهود و حاضر باشد نزد عالم بدون
توسط صورتی از او که مطابق با او باشد و اشیاء خارجیه که مباین عالمند معلوم با

و صور ادراکیه حاصله در قوی و در نفس و خود قوی و نفس معلوم بالذاتند
و سر این مطلب این است که ادراک عبارت از وجدان است و با بینونت وجدان تحقق
نیابد زیرا که تا معلوم را وجود للعالم نباشد عالم واجد آن نباشد و بدون وجدان
حضور صدق نکند و بدون حضور انکشاف صورت نبندد و بعبارت اخری
تا سنخیت میان عالم و معلوم حاصل نشود علم حاصل نشود زیرا که مدرک باید از
سنخ مدرک باشد و تحقق سنخیت بحصول صورتی است از معلوم در صقع عالم یا بودن
خود معلوم در صقع عالم و ستسمع لک ذلک تقسیم علم بر دو قسم است علم
انفعالی و علم فعلی اما اول عبارت است از علمی که عالم بتأثر و انفعال از اشیاء خارجیه
عالم شود مانند علم نفس ناطقه نسبت باشیاء خارجیه که بمشاهده و ادراک اشیاء
خارجیه نفس منفعل گشته متصور میشود بصورت معلوم و اما ثانی عبارت [illegible]
از علمی که سبب وجود معلوم شود در خارج مانند علم معمار و بنا که اول
صورت ابنیه را تصور نموده و بعد بر طبق صورت ذهنیه بنا را در خارج ترتیب
میکند و ساخته موجود مینماید و علم مبادی عالیه یعنی واجب الوجود و عقول
مجرده از این قبیل است پس علم فعلی سابق بر وجود معلوم است و علم انفعالی مسبوق
بدان و در علم فعلی علم منشاء وجود معلوم است و در انفعالی معلوم منشاء وجود
علم تقسیم [illegible] ایضا علم بر دو قسم است علم حصولی و علم حضوری اما اول
عبارت است از صورت حاصله از معلوم نزد عالم و مراد از صورت ماهیت
معلوم است که موجود شود در نزد عالم زیرا که حق این است که اشیاء بانفسها یعنی

باهیاتها در ذهن در اید نه باشباحها شبح شیء عبارت است از مثال الشیء
مانند نقش فرس بر جدار چنانچه بعضی گمان کرده اند چرا که هرگاه حکم کنیم بآنکه
الانسان حیوان ناطق است مثلا حکم بر نفس ماهیت انسان کرده ایم وحکم فرع
تصور طرفین است یعنی موضوع ومحمول پس ماهیت انسان باید در ذهن در
اید باشد نه شبح ومثال او وصورت علمیه باید مساوات دارد با معلوم مگر در
بعض عوارض وچون اشیاء مرکبند از ماهیت ووجود چنانچه سابقا معلوم
شد ومحال است وجود خارجی در ذهن در اید والا حقیقتش منقلب شود
وانقلاب حقیقت محال است زیرا که تخلف ذات وذاتی ممتنع است بجهة آنکه
وجود خارجی وجودی را گویند که بسبب آن اثار مطلوبه از شیء بر الشیء
مترتب شود مانند احراق نار واشراق شمس ووجود ذهنی وجودی را گویند
که بواسطه آن اثار مطلوبه از شیء بر الشیء مترتب نشود والا لازم اید که ذهن
محترق شود در نزد تصور نار ومشرق شود در نزد تصور شمس ومستقیم شود
در نزد تصور استقامت ومنحنی گردد در نزد تصور انحناء وابیض گردد در نزد
تصور بیاض واسود گردد در نزد تصور سواد وحار گردد در نزد تصور حرارت
وبارد گردد در نزد تصور برودت ودر وقتی که طرفین تقابل را تصور شود
لازم اید اجتماع متقابلین وتمام انها بالضروره محال است پس از اشیاء در ذهن
حاصل نشود مگر ماهیات انها وچون ماهیات ذهنیه صاحب اثار خارجیه نباشند
صورت بر انها اطلاق کرده اند ومراد از صورت ماهیت است چنانچه معلوم

گردید واز اطلاق لفظ صورت توهم شده است که اشیاء باشباحها در ذهن در
ایند نه بحقایقها وماهیاتها واین توهمی است باطل وبی اصل چنانچه معلوم گردید
واما ثانی عبارت است از اتحاد عالم با معلوم بضرب من الاتحاد مانند علم نفس ناطقه
بخودش وعلم وی بصور حاصله در وی وعلم وی بقوای خود وبالضروره
چون نفس ناطقه خودش نیست واجد خود است وخودش از خودش غایب نباشد
پس خودش در نزد خودش حاضر است پس ذات وی منکشف وظاهر است
در نزد او پس عالم است بذات خود واتحاد عالم ومعلوم در وی ظاهر است پس
باعتبار آنکه مجردی است حاضر در نزد مجردی معلوم است وباعتبار آنکه مجردی
است که حاضر است در نزد او مجردی عالم است وباعتبار آنکه حضور مجردی است
در نزد مجردی علم است زیرا که علم عبارت است از حضور مجرد عند مجرد تام
بالذات ومغایرت اعتباری کافی است در طرفین اضافه عالمیت ومعلومیت و
علم هر مجردی بذات خود بدین منوال است یعنی حضوری است مانند عقول مجرده
وواجب الوجود اما صور حاصله در نفس ناطقه چون اگر معلوم باشند بحصول
صورتی دیگر از انها در نفس نقل کلام کنیم بسوی آن صورت ثانویه وچون حکم
این صورت ثانیه حکم صور اولی است لازم اید که معلوم باشند بصورتی ثالثه
وهکذا الی غیر النهایه وگذشته از آنکه تسلسل محال است لازم اید اجتماع امثال
در محل واحد زیرا که نفس ناطقه چون مجرد است از ماده وغیر قابل انقسام
که صورتی در موضعی از او قرار گیرد وصورتی دیگر در موضعی دیگر پس باید

جمیع این صور غیر متناهیه واقع باشند در نفس ناطقه بوحدتها و این نحو از تنوع
رافع تعدد است و چیزیکه از فرض وجود و تنوعش رفع و عدمش لازم آید
بالضرورة باطل است پس علم نفس ناطقه بصور حاصله در وی علم حضوری
باشد و اتحاد نفس ناطقه با صور حاصله در وی باعتبار ماهیات آنها نتواند
بود زیرا که ماهیت منشأ کثرت و تمایز است و اتحاد آنها با یکدیگر و با ماهیت نفس
هر دو محال است و مستلزم انقلاب و همچنین اتحاد شان با وجود نفس زیرا که
مغایرت ماهیت و وجود محقق کردید ند بر و ایضا زیاده از یک ماهیت که
در عرض هم باشند بیک وجود موجود نتوانند شد زیرا که وحدت و تعدد در
وجودات عرضیه باعتبار اضافه بسوی ماهیات است و اضافه وجود واحد بسوی
ماهیات متعدده مستلزم کثرت وی است هذا خلف و علاوه بر این اگر متحد
شوند با وجود نفس چنانچه نفس موجود است باین وجود آنها هم موجود باشند
بهمان وجود و چنانچه این وجود وجود خارجی است از برای نفس ناطقه وجود
خارجی باشد از برای آنها یعنی چنانچه آثار مطلوبه از نفس بواسطه این وجود بر نفس
مترتب است باید آثار خارجیه ماهیات هم بر آنها مترتب شود هذا خلف و لازم
آید که آنها موجود بوجود ذهنی نباشند و حال آنکه فرض شده بود که موجودند
بوجود ذهنی پس باید اتحاد شان با نفس باعتبار وجود شان باشد و معلوم است
که وجود شان با ماهیت نفس متحد نتواند بود بتقریبی که مذکور شد پس باید
وجود آنها متحد باشد با وجود نفس و اتحاد در وجود متباینی که در عرض هم باشند

محال است مانند اتحاد وجود فرس و وجود بقر با وجود جسم و وجود بیاض پس
باید وجودات آنها در طول وجود نفس باشند یعنی کلا اظلال و عکوس و ظهورات
و شئون و جلوات وی باشند و سابقا دانسته شد که اظلال و عکوس شئی متنزل
از آن شئی نباشند و استقلال و اصالتی در هویت ندارند بلکه نسبتشان بآن شئی
نسبت معانی حرفیه است بمعانی اسمی و نسبت صورت مرآتیه است بذی الصورة
پس بمشاهده نفس ذات خویش را تمام الحضور و بالتبع مشهور کردند و بنفسه نمی
بادی ندارند بلکه یکوجود است که حقیقة و بالذات منسوب است بسوی نفس
و ثانیا و بالعرض منسوب بسوی آنهاست پس معلوم شد علم نفس ناطقه باشیاء
بحصول وجودات و صور وی مستقلات فی حیال ذات آنها نباشد بلکه نفس ناطقه
در مقام ذات خویش سعه و انبساطی پیدا کند که در مقام ذات مشاهده
اشیاء نموده عالم بآنها شود و علم هو علتی بمعلول و بحال از این قبیل است چنانچه
گفته اند صفحه عین یعنی خارج نسبت بواجب الوجود مثل صفحه ذهن است
بنفس ناطقه پس موجودات خارجیه تماما صور علمیه حقند و سابقا معلوم
شد که نسبت وجودات اشیاء بواجب الوجود نسبت معانی حرفیه است.
بمعانی اسمی پس بمشاهده حق ذات خویش را تماما موجودات مشهود وی باشند
بدون مغایرت و بینونتی تنبیه بعد از دانستن اتحاد عالم و معلوم و علم
من حیث الوجود و اعتقاد باعتباریت ماهیت دانسته شود که علم عین وجود است
و بنا بر این علم هم مانند وجود صاحب مراتب است بحسب مراتب وجود پس

مرتبه از علم واجب الوجود است و مرتبه جوهر مجرد عقلی و مرتبه نفس مجرده و مرتبه عرض و کیف نفسانی بلکه بعنوان کشف علم و شعور ساری است در کل موجودات مجرده و مادیه حتی النبات والجماد بل الهیولی ولی اشیا همه ما نفهمند گویا لکن بزبان بیزبانی و ان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم حکمة فی توحید حقیقة الوجود باید دانسته شود که حقیقت وجود در دو مقام گفته شود اول در مقابل مفهوم وجود و مراد مصداق و منشاء انتزاع این مفهوم است اعم از اصل و ظل و ثانی در مقابل ظل و مراد اصل یعنی امر تام بالذات و غیر متعلق بالغیر است و حقیقت وجود باین معنی منحصر در واجب الوجود است و مراد از وحدت وجود باین معنی بمعنای اول وحدت سنخی و اینها محال است که منافاتی با کثرت ندارد مانند معنای نوعی مثل معنی انسان که حقیقه واحده است در عین کثرت تکثر افراد پس حقیقت وجود واحد است در عین کثرت بکثرت مراتب طولیه و افراد عرضیه خود چنانکه مفهوم وجود هم واحد است بوحدت که منافاتی با کثرت ندارد زیرا که از لواحق است حصص متکثره و مراد از حصه همان مفهوم است مضافا الی ماهیة ماهیة بطوری که تقیید داخل باشد و قید خارج یعنی اعتبار نشود امر ترکیبی که مرکب باشد از مفهوم وجود و ماهیت بلکه همان مفهوم وجود باشد که بلحاظ ماهیت تخصص باید و ان تقیید و تخصیص را هم که گوئیم داخل باشد باید بنحو معنای حرفی اعتبار شود یعنی بالذات و بالاستقلال ملحوظ نباشد بلکه تبعیت ملاحظه مقید و قید ملحوظ شود و الا خود قید

گردد و ترکیب لازم آمده باید او را هم خارج نمود پس وحدت حقیقه در وجود در عین کثرت است باعتبار این که جمیع این کثرات در سنخ یعنی اصل و ذات متحدند نه اینکه این افراد وجود اموری باشند متباینه و اشتراکی نداشته باشند مگر در مفهوم انتزاعی اعتباری یعنی مفهوم وجود عام بدیهی چنانکه مشائین گمان کرده اند پس حقیقت وجود امری است عینی یعنی خارجی که صاحب مراتب و مقامات و معارج و درجات است و این مراتب و درجات اختلاف با هم ندارند در حقیقت و ذات و اصل و سنخ بلکه اختلافشان در افراد طولیه بحسب تقدم و تاخر و شدت و ضعف و غنی و فقر و کمال و نقص مثل وجود واجب و وجود ممکن و وجود عقل و وجود نفس و وجود جسم و در افراد عرضیه باضافه لبوس ماهیات مثل وجود انسان و وجود فرس و وجود بقر و وجود غنم و دلیل بر این مطلوب این است که محال است انتزاع شود مفهوم واحد از امور متباینه بما هی متباینه و چون وحدت مفهوم وجود که امری است اعتباری انتزاعی ثابت شد و لا بد باید منشاء انتزاعی در خارج داشته باشد که عبارت از مصداق و حقیقت و افراد وجود است گوئیم که هرگاه افراد وجود در حقیقت واحده شریک نباشند و از یک سنخ و یک اصل نباشند لازم آید که اموری باشند متباینه بالذات زیرا که اشتراک ذاتی یا در جزء و حقیقت است مانند اشتراک انسان و فرس در حیوانیت که جنس وجود حقیقتشان است و اینها را جزئی دیگر است که عبارت از فصل باشد

مانند ناطق و صاهل و یا در تمام حقیقت مانند اشتراک زید و عمرو در
انسانیت که تمام حقیقت نوعیه آنهاست و در افراد وجود چون ترکیب نیست
زیرا که بساطت آنها را ثابت کردیم پس اگر اشتراک ذاتی داشته باشند باید اشتراک
در تمام ذات باشد و اگر نداشته باشند پس اموری باشند متباینة بالذات
و لازم آید که از امور متباینة بالذات انتزاع شود مفهوم وجود که مفهومی است
واحد هذا خلف و مراد از وحدت وجود بمعنای ثانی وحدت شخصی است
و مقصود نفی ثانی و غیر است از او و حقیقت وجود باین معنی وجود صرف
و خالص از شوب ماهیة و تعین است یعنی تعین و تشخص زاید بر ذات و صرف
الشیء لایتثنی و لایتکرر و پس وجود محض ثانی ندارد و کلما فرضته ثانیا له فاذا
نظرت الیه فهو هو و سیاتی تحقیق ذلک فی توحید واجب الوجود ان شاء الله تعالی

حکمة فی انحاء السبق باید دانسته شود که هرگاه حکم کنیم بتقدم بعض اشیاء
بر بعض در هر جائی بنحوی است همچنانکه در تقدم زمانی نیست مانند تقدم امس
یعنی دیروز بر یوم یعنی امروز و تقدم اب یعنی پدر بر ابن یعنی پسر بلکه در بعض
موارد حکم شود بتقدم شیئی بر شیئی و حال آنکه در یک زمان واقعند مانند تقدم حرکت
ید بر حرکت مفتاح که بحسب زمان سبق و لحوق ندارد و در معذلک عقل حاکم است
باینکه حرکت ید سابق است بر حرکت مفتاح لهذا باید جمیع اقسام تقدم و سبق را
بیان کنیم تا هر یک در جای خود شناخته شود و در تصور و در استعمال بیکدیگر مشتبه
نشده موجب اختلال بعض مطالب نگردد فاعلم اینکه اقسام سبق و انحاء وی هشت است

سبق بالزمان سبق بالرتبة سبق بالطبع سبق بالعلیة سبق بالشرف سبق بالتجوهر
سبق بالدهر سبق بالذات اما سبق بالزمان عبارت است از سبقی که در وی سابق
و مسبوق باهم جمع نشوند یعنی ممتنع الاجتماع باشند و امتناع اجتماع بر دو قسم است
بالذات مانند تقدم اجزاء زمان بعضی بر بعضی مانند تقدم امس بر یوم و تقدم یوم بر
غد که اجتماعشان محال است و بالعرض مانند تقدم زمانیات بعضی بر بعضی مانند
تقدم اب بر ابن و ظاهر است که تقدم اب بر ابن بالذات نیست زیرا که در انسانیت
که تمام ذات آنهاست و در حیوانیت و ناطقیت که دو جزء ذات انسان است مساویند
و معلوم است که تقدم احدهما بر دیگری باعتبار این است که واقع است در
زمانی که سابق است بر زمان دیگری پس تقدم اب بر ابن بواسطه زمان است لکن در
تشکیک تقدم زمانی را منحصر در قسم ثانی دانند و قسم اول را داخل کنند در تقدم
بالذات که در قسم هشتم مفصلا بیان خواهد شد و اما سبق بالرتبة عبارت است از
اینکه مبدئی را معین نموده چیزهای دیگر را با او نسبت دهند چنانکه صدر مجلس را
معین نموده هر کس بدان نزدیک تر است مقدم است مانند بوابی که دورتر است و این نیز
بر دو قسم است رتبه حسیه و رتبه عقلیه اما اول باعتبار مبادی محدوده است مکانا
مانند صدر مجلس و محراب مسجد و امثال اینها و ثانی باعتبار مبادی محدوده معانی است
مانند جنس الاجناس که جوهر جنس الاجناس و جنس عالی است مبدء قرار داده جسم
و نامی و حیوان و انسان را نسبت بدو نسبت دهند و گویند جسم مقدم است بر نامی و
نامی مقدم است بر حیوان و باید دانسته شود که این نحو از تقدم و سبق لبنیه

باعتبار معتبر وجعل جاعل است نه اینکه امری باشد طبیعی بلکه اگر معتبر بعکس
اعتبار کند تقدم منعکس گردد چنانکه مقدم موخر و موخر مقدم گردد مثل اینکه
هرگاه ذیل مجلس را مبدأ قرار داده بجای صدر یا باب مسجد را بجای محراب
در رتبهٔ حسیه و نوع اخیر را بجای جنس الاجناس در رتبهٔ عقلیه اول را
سبق بالرتبة الحسیة گویند و ثانی را سبق بالرتبة العقلیة و اما سبق بالطبع عبارتست
از سبقی که باعتبار وجود باشد مثل تقدم واحد بر اثنین و تقدم اجزاء بر کل که وجود
واحد مقدم است بر اثنین و وجود جزء مقدم است بر کل زیرا اگر تا واحد موجود
است بر موجود نشود اثنان محقق نشود چه اثنان تکرر واحد است و تا جزء محقق
نشود کل محقق نمیشود چه کل مرکب از اجزاء است و اما سبق بالعلیة سبق علت
تامه است بر معلول مانند تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح و تقدم واجب الوجود
بر ممکن و اما سبق بالشرف تقدم فاضل است بر مفضول و تقدم رئیس است بر مرئوس
و اما سبق بالجوهر که آنرا سبق بالماهیة نیز گویند مثل سبق وجود است بر ماهیت
یا بالعکس کما مر و سبق ماهیتی مانند سبق حیوان و ناطق بر انسان من حیث الماهیة
لا من حیث الجزئیة او الوجود و اما سبق بالدهر مانند سبق عالم جبروت بر عالم
ملکوت و سبق عالم ملکوت بر عالم ناسوت لا من حیث العلیة او الوجود بل من حیث و
قوعها فی الدهر و الزمان دهر عبارتست از نسبت ثابت به ثابت و نسبت
ثابت بمتغیر اگرچه غالباً اول را سرمد گویند و زمان عبارتست از نسبت
متغیر بمتغیر یعنی موجودات را چون نسبت دهیم بیکدیگر قبلیات و بعدیاتی در آنها

باهم که آن قبلیات و بعدیات بحسب طبع است نه جعل و آن قبلیات و بعدیات
را در متغیرات نسبت بیکدیگر زمان گوئیم و در ثابتات سرمد و در ثابتات با متغیرات
دهر ولی در ما نحن فیه مراد از دهر اعم از سرمد است و اما سبق بالذات عبارتست
از تقدم شیء بر شیء که سابق بالذات ممتنع الاجتماع باشد با مسبوق مانند تقدم
اجزاء زمان بعضی بر بعضی و تقدم عدم مقابل مراد از عدم مقابل عدمی است که
وجود قاطع آن است مثل وجود حادث که قاطع عدم ازلی است و این عدم مقابل
در مقابل عدم مجامع است که عبارتست از عدم ذاتی ممکن که متصف است بوی
در حال وجود ایضا زیرا که ممکن را گویند له من ذاته ان یکون لیس وله من علته ان
یکون ایس یعنی ممکن بحسب ذات چون نه مقتضی وجود است نه مقتضی عدم
پس خارج از حد عدم نباشد بلکه بالذات معدوم است و بحسب علت موجود
است پس بالذات دارای عدم است نه مقتضی عدم و بواسطه علت دارای
وجود است ایضا کذلک بر وجود در ممکن که عبارت از عالم اجسام است در
نزد متکلمین و اما حکماء تقدم اجزاء زمان را بعضی بر بعضی سبق زمانی گویند
کما مر و سبق عدم مقابل را بر وجود غیر معقول شمرده زیرا که قبل الوجود انعدام
از برای ماهیت نباشد بعدم اینکه قبل الوجود نه ماهیت چیزی است نه
عدم و اگر گفته شود ماهیت را اعتبار کنیم قبل الوجود و بحسب این اعتبار متصف
شود بعدم گوئیم که این اعتبار نحو وجودی است از برای وی و اتصاف وی
در حال وجود نیست مگر بعدم مجامع و باید دانسته شود که مناط تقدم و تأخر

را در اصطلاح ملاک سبق گویند و ملاک سبق چیزی است که در متقدم حاصل
در حالتیکه از برای متأخر حاصل نیست و از متأخر حاصل نیست مگر اینکه از
برای متقدم حاصل است چنانچه در تقدم بالزمان ملاک زمان است و در
بالرتبه قرب بمبدء محدود و در بالطبع وجود و در بالعلیه وجوب و در بالشرف
فضلیت و زیادتی و ایضا باید دانسته شود که ممکن است در بعض اشیاء نسبت
ببعض دیگر زیاده از یک نحو از سبق حاصل باشد چنانچه در بالعلیه بالطبع
هم حاصل است و در بالطبع بالعلیه و هکذا حکمة فی القدم و الحدوث قدم
برسه معنی اطلاق شود قدم زمانی و قدم ذاتی و قدم اضافی اما اول عبارت است
از عدم مسبوقیت بعدم یعنی عدم انفکاکی که واقع باشد در زمان مانند قدم زمان
مثلا زیرا که محال است مسبوقیت زمان بعدم زمانی جهة آنکه فرض شود وقتی
را فرض کنیم که زمان نباشد و الا از فرض عدمش وجودش لازم آید چونکه
همان وقت مفروض زمان است و چیزیکه از فرض عدمش وجودش لازم آید
عدمش محال باشد و در مقابل وی است حدوث زمانی که عبارت است از
مسبوقیت بعدم مانند حدوث مکونات چون حیوانات و نباتات و امثالهما و اما
دوم عبارت است از عدم مسبوقیت بغیر اعم از آنکه عدم باشد یا علت مانند
قدم واجب الوجود و در مقابل وی است حدوث ذاتی که عبارت است از
مسبوقیت بغیر کذلک مانند حدوث عقل اول و ما دون وی پس هر قدیم
ذاتی قدیم زمانی است ایضا زیرا که هر چه مسبوق بغیر نباشد مسبوق بعدم

هم نباشد و لکن هر قدیم زمانی قدیم ذاتی نباشد چرا که لازم نیست هر چه مسبوق
بعدم نیست مسبوق بغیر هم نباشد و همچنین است حدوث یعنی هر حادث زمانی
حادث ذاتی است ایضا و هر حادث ذاتی حادث زمانی نباشد زیرا که هر مسبوق
بعدمی مسبوق بغیر است ایضا و لکن هر مسبوق بغیری لازم نیست مسبوق
بعدم باشد و اما سیوم عبارت است از زیادتی زمان شیئی بر زمان شیئی
دیگر مانند قدم بالنسبه لیوی بابن چه زمان وجود اب زیادتر است از زمان
وجود ابن و در مقابل وی است حدوث اضافی که عبارت است از نقصان زمان
وجود شیئی از زمان وجود شیئی دیگر مانند حدوث ابن بالنسبه لیوی اب و هو
ظاهر حکمة فی التمیز و التشخص تمیز عبارت است از تخصصی که در بعض اشیاء
بوده باشد دون بعض و ظاهر است که این تخصص موجب امتیاز اشیاء خواهد
بود مانند انسان و فرس که با وجود اشتراک ایشان در حیوانیت ممتازند از یکدیگر
بناطقیت و صاهلیت و مانند زید و عمرو که با وجود اشتراک ایشان در انسانیت ممتازند
از یکدیگر در خصوصیت زیدیت و عمرویت پس لازم نیست تمیز همیشه امر خارجی
بوده باشد بلکه مفاهیم ذهنیه هم میتواند بود و تمیز اعم از جزئیت و تشخص است
چنانچه معلوم معلوم خواهد شد اما تشخص بر دو معنی اطلاق شود اول بمعنی
تمیز که گذشت دوم بمعنی چیزی که بدان جزئیت حاصل شود و از دو زیاده
نظر عبارت از عوارض خارجیه که آنها را عوارض مشخصه گویند بکرند مانند
وضع و زمان و کم و کیف و لهذا چرا که زید و عمرو که شریکند در انسانیت

بواسطهٔ این عوارض ممتاز شوند و هر یکی خصوصیتی حاصل شود دون دیگری
و بدین جهت ممتنع الصدق بر کثیرین باشند و لیکن بعد ملاحظهٔ آنکه هر یک او وضع
و زمان و کم و کیف و نحوها کلیند و ضم کلی بکلی افادهٔ جزئیت نتواند کرد گفته‌اند
مراد از این عوارض وضع ما و زمان ما و کم ما و کیف ما است نه مطلق اینها یعنی
فردی از افراد آنها است و لکن بعد از تحقیق معلوم شود که این عوارض تنها
جزئیت نتواند شد نه کلیات‌شان و نه افراد جزئیات‌شان اما اول بواسطهٔ آنکه
ضم کلی بکلی افادهٔ جزئیت نکند و اما ثانی بواسطهٔ آنکه اگر مفهوم انسان را مثلا
هر گاه ملاحظه کنیم که یکی از کلیات است و وضع ما و زمان ما و نحو ذلک را هم
با آن ملاحظه کنیم باز در نظر ما محتمل الصدق بر کثیرین خواهد بود مگر آنکه
وضع ما و کم ما و زمان ما را باعتبار وجود ملاحظه کنیم تا خود جزئی خارجی باشد
آنوقت چون انضمام آنها بانسان نمی‌شود مگر آنکه انسان در خارج موجود
باشد پس جزئیتی استفاده شود ولی باید دانسته شود که منشأ جزئیت در آن
وقت عوارض نباشند نه مفهوم‌شان نه وجودشان بلکه وجود انسان خود معین
این تشخص و جزئیت گردیده باشد و بدین جهت‌شان عوارض را امارات یعنی.
علامات تشخص گویند زیرا که حصول این عوارض در خارج نمی‌شود مگر بعد
از وجود معروض و تشخص وی در خارج پس هر وقت این عوارض در خارج
حاصل باشند کاشف از تشخص معروض خواهند بود تذنیب چون ماهیات نفس
حیال ذاتها نه کلیند نه جزئی پس در هر یک محتاجند بامر زائدی اما در اول

یعنی در کلیت محتاج باشند بوصف کلیت که عارض شود بر آنها و بوصف جزئیت
حاصل شود اول باعتبار مطابقه با کثیرین و ثانی باعتبار اشتراک بین کثیرین اما مطابقه
ماهیت حاصله در ذهن مانند انسان باعتبار وجود ذهنی طوری باشد که هر
گاه هر یک از افراد وی را تجرید نموده بیاورند در ذهن عین وی باشد مانند
خاتم یعنی مهر نگین که بر شمعه‌های یعنی موم زیاد خورده و شمعه‌ها منتقش بنقش
وی گردیده باشند و هر یک از این شمعه‌های منطبعه را بیاورند با آن خاتم
منطبق کنند زیاده و نقصانی نداشته باشد و اما اشتراک یعنی هر گاه این ماهیت
را بیاورند در خارج معروض شود بهر یک از عوارض فرد بعینه آن فرد گردد
و اما در ثانی یعنی در تشخص و جزئیت محتاج باشد بعوارض مشخصه و عند التحقیق
محتاج باشد بوجود پس ماهیت متشخص بالعرض باشد و کل ما بالعرض لا بد
و ان ینتهی الی ما بالذات پس وجود که ما به التشخص ماهیت است خود متشخص
بالذات باشد چه وجود واجب باشد چه وجود ممکن حکمة فی تشخص الماهیة
الوجود چونکه سنخ وجود مغایر است با سنخ ماهیت لذا نشود که وجود بما هو وجود
منشأ ماهیت گردد ولی باعتبار تطورات و تنزلات و حدود و نقصانات
و اعدامی که لازم مراتب وی است منشأ ماهیات تواند بود پس وجود صرف
یعنی وجود بما هو وجود با آنکه بسیط الحقیقه و کل الاشیاء است منشأ ماهی
نباشد اما بساطت وجود صرف ثابت شد و ایضا گوییم که ترکیب یا ترکیب خارجی
است یا ترکیب عقلی اما ترکیب خارجی در وی محال است بجهة آنکه در خارج

غیر از وجود صرف چیزی نباشد که با وی ترکیب شود یا از ترکیب آن وجود
حاصل شود و اما ترکیب اعتباری مانند ترکیب ممکن از ماهیت و وجود که ترکیب
امر حقیقی است یعنی وجود با امر اعتباری یعنی ماهیت اما ترکیب حقیقی در وی
محال است بجهة آنکه وجود صرف از سنخ ماهیات نباشد تا جنس و فصلی از برای
وی تواند بود و جنس و فصل مخصوص ماهیات است و اما ترکیب اعتباری
در وی محال است بملاحظهٔ آنکه صاحب ماهیتی نباشد که ترکیبی در وی
اعتبار شود و الا صرف نخواهد بود و اما اینکه بسیط الحقیقه کل الاشیاء است
بجهة آنست که نشود وجود صرف وجودی یا کمال وجودی را فاقد باشد
والا لازم آید ترکیب از وجدان و فقدان یا ترکیب از وجود و عدم و هذا خلف
زیرا که با بساطت حقیقت منافات دارد و علاوه بر این لازم آید محدود شود
بجهة فقدان از محدودیت و فقدان ماهیت برانگیزد و لازم آید امکان و
ترکیب از ماهیت و وجود و هر دو محال است زیرا که خلاف مفروض است
پس ثابت شد که حقیقت وجود که عبارت از وجود صرف است بسیط الحقیقه
و کل الاشیاء است و نباید را ملتبس شود که با وجود اینکه کل الاشیاء است
هیچ چیز بر او صدق نکند یعنی نتوان گفت انسان است یا فرس است یا غیر
هما با اینکه دارای وجودات کل اینها است چرا که ماهیات از محدودیت
ظاهر شوند و او غیر محدود است مثلا هر گاه فرض کنیم انسان را کل الاشیاء
دیگر نتوان گفت انسان است یا فرس است یا غیر اینها را اینکه بدون این فرض

انسان بود یعنی آن بود که سایر اشیاء از او سلب بشوند و منحصر بشود در معنی انسان
که بر وی صادق بود بلکه وجود بحت از وجودات هم بر وی یعنی بر وجود صرف
صدق نکند زیرا که مثل وجود خاص و وجود صرف مثل قطره و بحر است و بلا تشبیه
بر بحر که دارای قطره است قطره صدق نکند پس بسیط الحقیقه کل الاشیاء است
و لیس بشیء منها و مقصود کل الاشیاء وجود بحت است اولا بالذات و کل ماهیات
ثانیا و بالعرض و اما باعتبار تنزلات ماهیات ظاهر شوند زیرا که تنزل بمعنی تجافی
از مقام نیست بلکه بمعنای تنزل ظهور و تأنس است و اول تنزلی که میشود تنزل
از وجوب وجود است که تأنس ذات است بجمیع کمالات و از این تنزل عقل اول
ظاهر شود و هکذا هر تنزلی مستلزم تقیدی و هر تأنس لابد از قصوری است
که باعتبار آنها ماهیات ظاهر شوند ظهور و آنچه از الوجودات التنزلیه ترتیب تنزل
نفس از مبدء بنحوی که ماهیات انتزاع شوند از تنزلات وجود بنحو چنانست که حکما
فرموده اند که واحد حقیقی که هیچگونه کثرت در او نباشد نه حقیقی و نه اعتباری
صادر نتواند شد بالذات در مرتبهٔ واحد مگر واحد چه لابد است بعلت را نظر
بمعلول از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات
ممکنة الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزء ذات تواند بود و نه عارض
ذات و الا متحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات واجب باشد و آن خصوصیت
عین ذات تعدد [illegible] نتواند بود و الا لازم آید که اثنیت در معلول نبوده
باشد و با خصوصیت متکثر مرکب باشد و این هر دو خلاف مفروض است و با خصوصیت

هر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و
این ممکن است و دائم پس معلولی که در مرتبهٔ اول صادر شود از او باید که ما
بسیط باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد در وجود او با شیء از او بوجود معلول
دیگر والا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد بوجوب تقدم المحتاج و این چنین
معلولی در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود چه عرض مطلقا محتاج است
در شیء بجوهر و از انواع جوهر نیز جسم مرکب خارجی است از ماده و صورت و
این خلاف مفروض است که بسیط بوده باشد و نفس محتاج است در فیضان و
حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی نظری مانند نفوس فلکیه و یا استعداد
تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچکدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر
اول نتواند بود مگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون
عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بوسیله لزوم بالعرض نه بطریق صدور
بالذات و بیان حصول کثرت ماهیات آنست که عقل اول را لامحاله هویتی مخصوصه است
آنست که از او گاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه اوست و
لازم افتاد او را لامحاله ماهیت کلیه و ثابت شود مر ماهیت او را اتصاف بوجود امکان
و مر وجود او را اتصاف بعلاقه وجوب بالغیر و چون آن هویت مخصوصه مجرده است
قائم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود
شش امر که دارا از آن شیء ذات او یکی وجود باشد و ماهیت و این هر دو
بحسب خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال اوست یکی

بذات خود او را امکانست و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از آن امر نسبته
حال اوست قیاس بعلت خود او را وجوب بغیر است و تعقل او مر علت خود
را و شک نیست که حالی که ثابت است مر او را قیاس بعلت اشرف است از حالی که ثابت
قیاس بذات خود پس صادر شد بوساطت این دو حال از مبدأ اول دو معلول
دیگر یکی عقل ثانی دوم فلک اول و شک نیست که عقل اشرف است از فلک پس
مناسب آنست که اشرف بود بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت
ادون و حالی که واسطه وجود فلک است از امکان و فلک مرکب است از ماده
جسمیه و نفس فلکیه که صورت اوست و صورت اشرف است از ماده پس اشرف
نسبت باشد باشرف و ادون بادون و این امور و احوال که لازم افتاده مر
معلول اول را اگر چه امور خارجیه نیستند لکن امور نفس الامریه اند که جهات
علیت و اقتضا باشال این امور مختلف توانند شد پس واسطه صدور معلولات
متعدد توانند شد و چون لوازم معلول اول اند پس محتاج بجعل علیحده نیستند تا
مستلزم صدور کثرت در مرتبهٔ واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم
بالطبع و بالعرض جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم
این لوازم است و باین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک و عقل ثالث و از
عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل
خامس فلک خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع
و از عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن و عقل تاسع فلک تاسع

و عقل عاشر و صادر شود از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک ماده کلیه عنصریات
که قابلیت استعدادات مختلفه بخود داده و بحسب استعدادات مختلفه صور و عنصریات
از بسایط و مرکبات دریابد و دانسته که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت
جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات
را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس نیست تا لازم آید که از عقول ثمانیه بحسب کثرتی
که در مرتبه هر کدام متحقق شود معلولات کثیره صادر گردد و لازم آید که
عدد عقول و افلاک غیر متناهی باشد و سر عدم لزوم آنست که عقول متفقة
الحقیقة نیستند تا لازم آید که مقتضای هر یکی مقتضای دیگری باشند و نیز باید
دانست که قول بوحدت صادر اول و وجوب ترتیب در صدور کثرت از واحد
حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست و منافاتی با اراده و اختیار
واجب تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس
تعلق اراده و اختیار باحد المعینات محتاج است بمخصصی که مرجح تعلق تواند
شد و هر کس از متکلمین که درین مسئله و در امثال این از مسائل دیگر منازعه
و مناقشه کرده بنا بر توهم منافاتست و قول باراده جزافیه و تجویز ترجیح بلا
مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوساطت منافی استناد
افعال و تخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علت متوسطه مفید وجود و موثر
در اینجا نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعید بسوی
معلول و لهذا قاطبه محققین و حکمای متالهین باقول بوجود وسایط مصرح اند

بآنکه لا موثر فی الوجود الا الله و آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور تواند
بود و در بعضی روایات از سرور کائنات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و
در بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلم است و این روایات مختلفة العبارات
منافی نیستند چه تواند بود که همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل اول
و روح یکی تواند بود سابقا بیان کردیم و بعد ازین نیز خواهد آمد که مرتبه وجود
خاتم النبیین متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله
بدوی پس دور نیست که عقل و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل
واسطه فیضان علوم و کمالات است بالواح قابلیات ما تحت خود هر آینه مناسب
باشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صحیفه نفس الامر کتاب مبین.
تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ادوات الهی که منتقش شد
بوساطت قلم علت در این کتاب هر گاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل
مجرد بود چه استبعاد چه قلم در خور دست کاتب سزا باشد و دست کاتب قدرت
قدرت الهی و آلتی چو عقل مجرد لایق تواند بود و محققین والقلم و ما یسطرون
لا [illegible] قطاله و ملائکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه صیغه جمع ذوی العقول
موید این تاویل است و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل بر آنکه مراد
از قلم در اینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات است آنست که در بعضی
از اخبار وارد شده و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات است آنست که در بعضی از

كه اول ما خلق الله العقل و در روايتی ديگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی ديگر
آمده كه اول ما خلق الله جوهريست كه چون مخلوق شد نظر كرد خدا تعالی او
بنظر هيبت پس از هيبت خدای تعالی گداخته و گرم گرديد و از او كفی بهم
رسيد و دخانی برخاست پس آفريد از دخانش سموات و از كفش زمين را
پس مجموع اين اخبار دال است بر آنكه مراد از قلم و عقل و جوهر كه اول مخلوقات است
شیء واحد باشد و الا تناقض لازم آيد بدانكه قول بتعيين عدد عشره در عقول
مجرده و مجردات بر حكما نيست باين معنی كه قائل باشند زياده بر اين باشد بلكه
قول بعشره بنا بر اين است كه دليل دلالت بر همين عدد كرده چنانكه سابقا
بيان شد پس تواند بود كه عدد عقول طوليه بيش از اين باشد باين معنی كه ما بين
عقلی كه مبدأ فلك اول است و واجب الوجود عقول كثيره موجود باشند و شيخ
در اشارات بطريق تنكير گفته كه من الضروری ان يكون جوهر عقلی يلزم عنه جرم
سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده كه اين كلام دال است بر آنكه
شيخ جازم نيست ببودن عقل اول مبدأ فلك اول اذ لا سبيل الی ذلك بلكه حكم
اجمالی كرده كه مصدر فلك اول بايد كه جوهری باشد عقلی اعم از آنكه اول
جواهر عقليه باشد يا غير آن لكن اگر فلك اول فلك ثوابت باشد چنانكه مذهب
بعضی از ائمه هيئت است پس مصدر آن عقل نتواند بود بنا بر آنكه در عقل اول
كثرت جهات بمرتبه نمی‌رسد كه اسناد جميع ثوابت باين توان كرد بلكه بنا بر اين مذهب
مصدر فلك اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول انتهی كلام المحقق و اين سخن

دلالت كند بر آنكه عقل دوم مصدر فلك ثوابت تواند شد و كثرت حاصله
در مرتبه دوم وفا بر كثرت ثوابت كرد و اين سخن بعيد نيست چه محقق خود
بيان فرموده كه معلول صادر شود در مرتبه سوم دوازده معلول
محقق تواند شد و گر تجويز كنيم اضعاف مضاعف خواهد شد بيانش
آنكه هرگاه از واحد حقيقی مانند (ا) صادر شود معلولی مانند
ب و اين اول مراتب معلولات باشد پس تواند بود كه از ا صادر شود
بوساطت ب معلولی باشد ج و از ب تنها صادر شود معلولی
د پس در مرتبه دوم دو معلول باشند باهم پس اگر در مرتبه دوم
همان دو معلول اعتبار كنيم و لبس كه از ج و د باشد تواند بود كه از ا صادر
شود بتوسط ج تنها معلولی و بتوسط د تنها معلولی ديگر و بتوسط ج
و د هر دو باهم ثالثی و بتوسط ج ب رابعی و بتوسط ب و د خامسی
بتوسط ب و ج و د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی
و بتوسط ج و د تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها حادی عشر
و از ج و د باهم ثانی عشری و اين مجموع در مرتبه سوم باشد و اگر تجويز
كنيم صدور از سافل را بتوسط عالی و اعتبار كنيم ترتيب را بتوسطات
كرد در فوق واحد نه هر آينه حاصل در مرتبه سوم اضعاف مضاعف
آن خواهد شد و اين وقتی است كه در هر كدام از معلولات از معلولات
سه گونه اعتبار كه در مرتبه اول و ج و د كه در مرتبه دويم واقع اند كثرت
جهات كه در عقل اول اعتبار كرده بوديم اعتبار نكنيم و اگر اعتبار كنيم
ترتيب و توسط را نيز در ميان اعتبار كنيم عدد كثرت حاصله در مرتبه

سوم که مرتبه فلک ثوابتاست هراینه از حد ضبط بیرون خواهد
بود پس مندفع شد تشنیع شیخ اشراق بر مشائین که در مرتبه عقل دوم
کثرتی که وفا نبکند بکثرت ثوابت کند تحقق نیست

بسم الله الرحمن الرحیم

خداوندی را سپاس و ستایش کردن سزاست که اگر سخندانان روزگار و سخن‌گستران نامدار در معرفت ذاتش بلند پرند و براق تیزتک اندیشه را در وادی کنهش بجهانند و زورق عقول و اوهام را در بحر عرفانش برانند در حقیقتش عاجز آیند و ندای ما عرفناک حق معرفتک بر زبان آرند.

آخر بعجز معترف آیند کی اله | دانسته شد که هیچ ندانسته ایم ما
وآنجا که بحر ناشناهاست موج زن | شاید کر شبنمی بکند قصد آشنا

دادگری که تیشه انتقامش بقصاص خراش چهره گلبن کی بنیاد هستی خاربن برکند و بدیعی که ذره تیره را چهره

چهره درخشان بخشیده روی را بحکم و لقد کرمنا بنی آدم بر سایر موجودات تکریم فرموده. بیت بجواهر اسرار جز از آن گنجور کد سفینه بهشور نو دکرمنا است: گهی بتارک او تاج یا بنی آدم: گهی بقامت او طیلسان فضلنا است: باد بر وی دکادی کر بصدق کلاثبی الینا راجعون خرابات برجنتیرا بندای یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة صلا دهد. بیت اگر طالبی کاین زمین طی کنی نخست اسب باز آمدن پی کنی: تأمل در آئینه دل کنی: صفائی بتدریج حاصل کنی: مگر بوئی از عشق مست کند: طلب کار عهد الست کند: بپای طلب ره بدینجا بری: وزانجا بال محبت پری: و افضل عالم و اکمل دودهٔ بنی آدم. روان مکرم و عقل مجسم محمد مصطفی خاتم انبیا صلی الله علیه واله وسلم را بخاتم رسالت برگزید و روی را بلولاک لما خلقت الافلاک مخاطب. و مصاحب ساخت و بمیدان افضلیت و اکملیت پرداخت بیت. ای کمر تاج فرستادگان: تاج ده گوهر آزادگان: ای نفست نطق زبان لبشکان: مرهم سودای جگر خستگان: هرچه ز بیگانه و خیل تو اند: جمله درین خانه طفیل تو اند: خط الله خط دوران تو: گوی زمین در خم چوگان تو: و درود و ثنا بر اصحاب و بر پیروان او سیما بر ابن عم وی اسد الغالب و مظهر العجائب و غالب کل غالب علی بن ابی طالب علیه افضل الصلوة و

السلام یاد و سلام بر اولاد اطهارش که کواکب شبستان ملت و
روشنائی سپهر عظمت و تخت نبوت را قوائم متین و ایوان دین مبین
مبین را ارکان باد بیت علی ابنه خدای نمای: کز وجودش جهان
شدست بپای: پاک در پای بی کناره علی ست: ملک با ذره
ستاره علی است:

سبب تألیف کتاب

بر حسب خواهش یکی از ادباء عصر از اخلاء روحانی که لازم بود اجابت مسئول ایشان
اراده کردم که اگر توفیق مساعد شود لختی شرحی بنظم اصول عقاید
علماء امامیه را که جناب عالم محقق خبیر و مدقق نحریر ثقة الانام
حجة الاسلام شیخنا الاجل بهاء الدین العاملی قدس سره العالی مختصرا
ضبط فرموده‌اند علی ما نقل: بدانکه کمال انسان باتفاق جمیع خردمندان
در تحصیل اعتقادات حقه و اعمال صالحه است که راحت در عالم
برزخ و قیامت بهمین دو مربوط است و آما واجبات بر دو گونه است
اعتقادی و عملی اما اعتقادیات اجتهادی است یعنی باید هر مسلمان
خودش بجولان توسن فکر بکوشش کند نه بحسب آباء و اجداد و عناد
و تکبر در تحصیل عقاید تا اطمینان برایش حاصل شود تا وقت چنین
کسی ناجی است از گرفتاریهای عوالم مثالی و قیامت زیرا که انرا
که حساب پاک است از محاسبه چه باک است و نیز شکوک و ظنون در تحصیل
عقاید مفید نباشد زیرا که کسیکه در اعتقادات شک یا ظن دارد

کافر و نجس است پس مسلمان باید خودش جازم و مطمئن باشد قال المقول
خمسه خود که انها عبارت اند از توحید: نبوت: امامت: عدل: معاد: یعنی یقین
پیدا کند نظیر زید بن حارثه که جوانی بود خدمت پیغمبر اسلام آمد حضرت
فرمودند کیف اصبحت یا زید قال اصبحت موقنا قال ص ما حقیقة یقینک
یا زید عرض کرد یقین خوابرا از دیده‌ام ربوده است اهل بهشت را
دیدم و گردش در زخبانوامی نکرم و صدای اهل جهنم بگوشم همی آید پس
حضرت جام ابی بوی رحمت فرمودند گفت این چنین شربت در دنیا
نچشیدم البته یقین اثرش این است تعریف کردند یقین را باعتقادات
جازم مطابق واقع هنیئا لارباب النعیم نعیمها پس این رساله منقسم بر پنج بحث
میشود بحث اول در توحید بحث دوم در نبوت بحث سیم امامت بحث
چهارم در عدل بحث پنجم در معاد خاتمه چند کلمه در اخلاق بحث

المبحث الاول فی التوحید قال المصنف ره نقول انا معاشر الشیعة الاثنی عشریة
انا اخذنا اصولنا الدینیة و فروعنا الملیة مما قامت علیه البراهین العقلیة و
شهدت به الدلائل النقلیة التی وصلت الینا من ائمة اهل البیت علیهم السلام کما
اخذ غیرنا احکام دینهم من غیرهم والله یهدی من یشاء الی سواء السبیل نعتقد
ان العالم ای جمیع ما سوی الله سبحانه و تعالی حادث من العدم جوهرا کان او
عرضا بسیطا او مرکبا و انه لا قدیم الا الله و انه واجب الوجود لذاته و انه تعالی
عالم حی سمیع بصیر غنی مرید کاره متکلم و ان کلامه حروف و اصوات حادثة

وان قدرته وعلمه يعمان كل مقدور ومعلوم وان كلما يفعله سبحانه فهو لغرض
ومصلحة وحكمة وانه واحد احد منزه عن الشريك وبريء عن الانقسام الذهني
والخارجي متعال عن لوازم الجوهرية والعرضية مقدس عن الحلول والاتحاد و
ان كنه ذاته مما لا يتصل اليه ايدي العقول والافكار وانما رفع واجل من ان
يدرك بالابصار في الدنيا وفي دار القرار. بدانكه حدوث بر دو قسم است
حدوث ذاتي وحدوث زماني مقابلش قديم ذاتي وقديم زماني مثال
قديم ذاتي وجود حضرت حق جل شانه مثال حادث ذاتي وجود ماهيات
امكانيه كه منحصر اند در تحت ده مقوله يكي جوهر ونه مقوله عرض ممكنات نيز
معلولند وحادث اند بحدوث ذاتي وحضرت حق علت اشياء وقديم ذاتي
است برهان اينكه اخصر همين است كه عدم بر تمامي اشياء روا است ووجود
ذاتي انها نيست پس مقتضاي ذات اشياء عدم است ووجود انها مستند بغير است
وانغير صانع عالم است بمسلك جمهور عقلا اگرچه بعضي از حكماي طبيعيين منكر صانع
اند ونظم وترتيب عالم را بخت واتفاق نسبت داده اند وميگويند در عالم
محسوس عاملي نيست وانعالم بخودي خود نظام يافته اما شخصي كه هوشمند
باشد از اولي پي ميبرد نظر باينكه اگر زارع گندم كشت نكند گندم نشود
واگر صانع صنعتي نكند مصنوعي موجود نشود وعلى هذا القياس اكنون مطلب
شروع ميشود بدانكه انچه مربوط است باصول دين وخداشناسي حادث ذاتي است
در اشياء كه باصطلاح حكماء برهان اني گويند واما اختلافيكه ما بين حكما

ومتكلمين در حدوث زماني زيرا كه متكلمين گويند جميع ما سوى الله حادث
اند بحدوث زماني يعني وجود اشياء متاخر اند از وجود صانع بفصل زماني اگر
كسي اعتراض كند بر متكلمين كه زمانهم جزء عالم است جواب گويند مراد ما
زمان موهوم است وحكماء نه زمان موجود واصل دليلشان اجماع اهل
ملل وديانات است وحكماء گويند عقول مجرده موجودند بقدم زماني
زيرا كه نيست فصل زماني بين علة تامه ومعلول تاخر معلول از علة تامه
تاخر حكمي است نه زماني يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح برهان بر اين دعوي
امتناع تخلف معلول از علة تامه است گويند باعث عدم ايجاد چيست متكلمين
جواب گويند عدم مصلحت حكماء گويند بنا بر اين علة تامه نباشند زيرا كه خدا
وند دانا وحكيم است نه بعلم زائد وچنين نكند الحاصل اگر ما بر خورديم
در اخبار وروايات صريح در حدوث زماني قائل ميشويم بحدوث زماني
واگر تصديق نكنيم هيچيك از دو قول را ضرري باصول دين ومعرفت
ندارد زيرا كه انچه مدخليت در دين دارد حادث ذاتي است كه برهان
اني است بر اثبات صانع چنانكه ابن ابي العوجاء سؤال كرد از حضرت
صادق ما الدليل على حدث الاجسام اما حدوث وقدم زماني مدخليتي
در دين ندارد در جهلش ضرري نيست والله هو العالم بدانكه هر
مفهومي كه انسان تصور كند يا واجب الوجود است يا ممكن الوجود اگر و
جود خارجي از براي ان ضروري باشد واجب الوجود است ممكن الو

الوجود است هرگاه وجود و عدم از برای آن ضروری نباشد ممتنع
الوجود است هرگاه عدم ضروری باشد برهان بر اینکه صانع عالم واجب
الوجود است آنستکه هرگاه ممکن باشد وجودش مستند بغیر است از خود
وجودی ندارد پس چگونه صانع عالم بوده باشد معطی شیء نابود نباشد
شعر: ذات نایافته از هستی بخش: کی تواند که شود هستی بخش: و همچنین
است هرگاه ممتنع الوجود باشد پس تصدیق کنیم که صانع عالم واجب الوجود
است و هو المطلوب قدرت باصطلاح متکلمین جواز فعل و ترک است
در حد سواء بداعی بر فعل ایجاد نماید و بمصلحتی ترک کند حکما گویند
این معنی مقتضی امکان است مناسب واجب الوجود نباشد باصطلاح حکما
قدرت بمعنی ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل اگر خواهد میکند و اگر
نخواهد نمیکند لکن خواسته است همیشه پس کرده است همیشه مقصود
اینکه معنی مناسب واجب الوجود معنی دوم است چه واجب الوجود
واجب الوجود است فی جمیع الجهات و اگر در کمال از کمالات متوقف
بامری دیگر باشد واجب الوجود فی جمیع الجهات نبوده باشد یکی از صفات
کمالیه واجب الوجود علم است علم حضوری مثل علم بصور معقوله در ذهن
و علم حصولی مثل علم انسان باشیاء خارجیه بتوسط صور ذهنیه علم حصولی

---

(۱) یعنی اگر بالنهایه منتهی بواجب الوجودی نشود در اینمقام منظور اشیاء و سلسله حوادث و ممکنات است
بواجب الوجودی نه اگر سلسله مبدء اجسام باید واجب باشد ناممکنات باید بمبدء واجب برسد
(خلیل ... بکری)

نیز بر دو قسم است فعلی و انفعالی علم فعلی مثل علم مهندس بخصوصیات عمارت
قبل از وجود خارجی عمارت و علم انفعالی از قبیل دو علم حضوری عالم و
معلوم و علم هر شیء یکی باشد متفاوت نباشد علم واجب بوجودش علم مجرد است
بوجودش و هر علم مجرد بوجودش حضوری است پس علم واجب بوجودش ...
حضوری است در این مسئله علم خدا بذات خود اتفاق دارند حضوری است
لکن در علم حضرت حق جل شانه باشیاء خارجیه که حضوری است یا حصولی
اختلاف کرده اند حکمای مشائین مثل ارسطو و ابونصر و ابوعلی سینا و
اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قائل بودند بعلم حصولی
و شیخ اشراق که سرحلقه اشراقیین است قائل است بعلم حضوری در ذوات
و بعدها محقق حکیم کامل خواجه نصیر الدین طوسی رحمه الله نیز اختیار طریق
شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی در مسئله علم واجب فکر
میکردم و مذاکره در کتب بود منفتح نمیشد تا شبی در خلسه شبیه بخواب
حالتی روی داد در آن حالت امام مشائین ارسطو را دیدم و با
او از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا تنبیه بر حال نفس و علم او
بقوا و صور مدرکه دلالت بکیفیت علم واجب تعالی نموده و خواجه در
شرح اشارات بعد از نقض مذهب شیخ الرئیس اختیار طریقه اشراق نموده
میگوید علم بوجود حاصله در ذهن تو بنفس آن صور است نه بصور
دیگر و الا تسلسل صور الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصور

بصور با آنکه علت مستقله آن صور نیست بحضور نفس آن صور باشد نه ذاته
بحصول صورتی از آن صور در تو پس چگونه در علم واجب تعالی باشیاء
که بذاته علت مستقله اشیاء است اما تقریر مذهب مشائین چنانکه از کلام
شیخ در شفا وغیر آن مستفاد میشود آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی
وعلم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سماء را بحس در رصد مشاهده کنیم و
صورتی از سماء در ذهن ما حاصل شود چنانکه در خارج ذهن موجود
است تعقل ما تابع موجود خارجی است واما علم فعلی چنانکه بنا اختراع
کند صورت عمارت را در ذهن خود بعد از آنکه بر طبق آن صورت
مجرده عمارت در خارج ذهن بنا از د پس صورت معقوله سابق است
وگویند علم واجب از این مقوله است چه خدا تعالی اشیاء را بوجه خیر و مصلحت
تام تعقل نموده پس بر طبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخت
پس اشیاء صادر شدند بتمام وجوه مصالح از مبدء عالم زیرا که فرموده
اند علم او مبدء که ایجاد متأخر از علم است وانفعال از علم منافی کونش در
اختیاری بودن فعل مبدء نیست اراده لابد است چه علم انفعالی بنابر آن
تابع وجود است ومتأخر از او اگر حصولی باشد یا عین وجود اگر
حضوری باشد پس مبدء مقدم نتوانند شد پس اگر علم واجب علم حضوری
باشد صدور عالم از وی بطریق اراده واختیار نتواند بود پس لازم
است که علم واجب علم فعلی حصولی باشد واز جمله اشکالات علم حصولی

علم بجزئیات مادیه است چه ادراک تمام صورت جزئی مادی در ذات
مجرد ممتنع چنانکه در احوال نفس ناطقه مذکور میشود ودر خلاصی از
این اشکال عظیم حکماء براین رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات مادی
بنحو کلی است از این کلام چنین توهم نمودند بعضی از ایشان آنست که واجب
تعالی عالم است بکلیات وطبایع اشیاء نه بجزئیات واشخاص وهر زبان
فهمی مطلع است که این کلام دلالت بر این متوهم ندارد پس نسبت این
نفی بایشان محض افتراء باشد توجیهاتی که در این راجع از کلام شیخ
مفهوم واز کلمات محققین در توجیه قول حکماء معلوم است آنست که از
علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی وجزئی بیرون نیست بلکه علم تعالی
محیط است بجمیع اشیاء جزئیه وکلیه نهایت علم بجزئی بر دو نوع است یکی
از راه احساس وادراک یا وجه ونوع دیگر از راه اسباب مثل علم
منجم بوقوع خسوف در وقت معین از اوقات این هر دو طریق است
فرق بین است که احساس ادراک مادی است وعلم باسباب ادراک
مجردی است فرق دیگر علم احساس جزئی حقیقی است احتمال شرکت
ندارد ونوع دیگر احتمال شرکت دارد اما در واقع شرکت نباشد
ومنحصر باشد در همین فرد معین مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع وقبول
اشاره حسی نرسد بمرتبه جزئیه وعدم احتمال شرکت نرسد پس مراد
حکماء آنست که علم واجب تعالی بجزئی از نوع ثانی است نه از نوع اول

حی پس نفی از حضرت حق نباشد مگر احساس و تخیل و این کمال شمرده نه
باشد نه موجب تشنیع دیگر از صفات کمالیه واجب حیوة است و مراد از حیات
صفتی است که مصحح موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست
اتصافش بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن
حیوان بما هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم و قدرت پس صفتی را که
در حیوان منشا صحت اتصاف مذکور است حیوة خوانند دیگر از صفات
سمیع و بصیر است و مراد از سمیع و بصیر علم بمسموعات و مبصرات است
دیگر از صفات غناء ذاتی است که مقتضای وجوب وجود است دیگر
مرید و کاره است مراد از اراده و کراهت علم است بمصلحت فعل یا
بمفسده فعل که سبب آن خواهش بفعل یا بترک بهم رسد یکی از صفات تکلم
است اختلافست در معنی کلام الله بعضی گویند مراد از کلام قدرتی
است متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود
باشد القاء آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف و کلام نفسی
قول اشاعره است که عبارت از معانی الفاظ است که قائم است بنفس
متکلم حکما گویند کلام بمعنی اظهار مخفی است باینمعنی تمام موجودات کلام
الله اند شاهد کلام امیر المؤمنین علیه السلام قال اذا اراد الله شیئا یقول
له کن فیکون بلا نداء یسمع ولا صدا یقرع بل کلامه سبحانه فعله و در اثار
آمده است فرمودند نحن کلمات الله التامات حاصل آنکه باینمعنی موجودات

بآنکه عالم باسرها دلالت میکند بر وجود صانع عالم باید دانست که کلام
بدو معنی اطلاق میشود یکی نفس اطلاق میشود بمعنی تکلم باینمعنی اطلاق خود
بر واجب قدیم و یکی نفس اطلاق میشود و مراد متکلم به است و الفاظ و
حروف قران کلام است بمعنی ثانی و حادث اند هم بالنوع و هم بالشخص اما
بالنوع در وقت نزول و اما بالشخص در وقت تلاوت وصف واجب
الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود و چون معانی صفات مذکوره را
دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ
شک نیست که ثبوت این صفات کمال است برای موجود بما هو موجود
و مقابلات آن نقص است چه بالبدیهه معلوم است که علم مثلا کمال و شرف
است نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است نظر
بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و موجود بما هو موجود ابا ندارد
از اتصاف بکمالات مذکوره پس واجب اتصاف واجب الوجود بصفات
کمال زیرا که واجب الوجود کامل مطلق است تنبیه باید دانست که علم
واجب تعالی عام است بجمیع موجودات من الازل الی الابد زیرا که جمیع
موجودات معلول ویند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول است اما اینکه جمیع
موجودات معلول واجب الوجود اند ظاهر است و علم واجب بذات خود
که علم حضوری است آن نیز ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلول
است بیانش آنست که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که عبارت علیت آن

وجه علت باشد وان وجه مناسبت خاصی است که علت را با معلول باشد
که بآن مناسبت خاص معلول از او صادر شود و علم بمناسبت لا محاله مستلزم
علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهیکه علت است مستلزم علم بمعلول باشد
پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد
نسبت بجمیع موجودات صادق آید که واجب تعالی نیز عالم است الوجود بما
جمیع اشیا چه جزئی چه کلی مادی چه مجرد و قدرت واجب تعالی نیز عام است
یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه اگر ممکن جایز الوقوع نباشد ممکن نباشد
واگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب
الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشد وتنبیه باید دانست که در صفات
کمالیه واجب الوجود حکمت است بدانکه افعال خدای تعالی را اگر حکمتی
ومصلحتی نبودی هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است از واجب
الوجود وچه واجب تعالی مختار است اگر غرضی نبودی که داعی بر فعل
باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بودی و این محال است لکن حکما
در افعال الهی را غرض نگویند زیرا که بنا در غرض نفعی است که راجع
شود بفاعل و در افعال خدا تعالی منافع راجع شود بغیر اگر گویند هر
چند نفع راجع بغیر شود لکن ایصال نفع بغیر نفعی باشد برای فاعل را ایصال
نفع نسبت بعدم ایصال نفع اولی است پس وی باین ایصال نفع بغیر کاسب
اولویتی باشد پس مستکمل باشد در حد ذات جواب گوئیم لا نسلم اگر ایصال

نفع بغیر اولی نباشد نظر بفاعل ترجیح بلا مرجح باشد بلکه مرجح ایصال نفع بغیر
ذات واجب تعالی است چه ذات او ذاتی است مقتضی ایصال نفع و فاعل را
غایت در افعال الهی متحد باشد و لهذا گفتیم ابطال که حکم و مصالح در حقیقت
غرض نیست وگفته اند حضرت حق فاعل بالرضا است اما رضای بالذات
لازم نیست که متعلق باولی باشد بالجمله فاعلیت بالرضا آن است که ذات
مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت
بالطبع آن است که ذات مقتضی فعلی باشد که آن فعل از آن حیث که
مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت نباشد اگر چه از این حیث که آن
ذات مقتضی ذاتی است که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر حکمت ومصلحت
تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع از آنجهة که مقتضای طبایع است
مشتمل بر حکم و مصالح نتواند بود چه طبایع را شعوری بحکم و مصالح نیست
اما از این جهت که طبایع مقتضای ذات واجب الوجودند که مقتضی
افعال محکم است لا محاله مشتمل است بر حکم قال انه واحد احد منزه عن
الشریک بدانکه فرق است میان واحد و احد واحد بالف فردیست چنانست
که همیشه فرد است و نیست با او دیگری احد بهمزه فردی است که قابل
انقسام نیست پس واحد متفرد بالذات است در عدم مثل احد بهمزه
متفرد بالمعنی برخی دیگر گفته اند مراد باحد نفی اجزا خارجیه و ذهنیه است
از خدا تعالی و مراد بواحد نفی شریک از جناب وی است در ذات و صفات در

چون خداوند متصف است باین دو صفت لهذا فرمودند واحد احد
اهل ادب نیز گفته اند فرق میان واحد و احد از چند وجه است وجه
اول واحد استعمال میشود صفت از برای هر موصوفی احد مختص است
بخدا تعالی مثل قل هو الله احد وجه ثانی آنکه واحد اعم است از خدا
و غیر اگر اطلاق میشود بر فاعل و غیره احد اطلاق نمیشود مگر بر خدا وجه
ثالث آنکه واحد جایز میباشد فراد داده شود از برای او ثانی بخلاف
احد که گفته اند فلان لا یقاومه واحد بل یقاومه اثنان او اکثر بخلاف آنکه
اگر گوئی فلان لا یقاومه احد وجه چهارم واحد مؤنث میشود با تا تأنیث
بخلاف احد که مذکر و تأنیث در او یکسان است وجه پنجم واحد داخل
حساب میشود از قبیل ضرب و تقسیم بخلاف احد وجه ششم واحد صلاحیت
دارد از برای مفرد و جمع بخلاف احد وجه هفتم واحد جمع از لفظ
او بست کنند نمیشود واحدون احد جمع دارد از قبیل احدون و
احاد و باید دانست که واحد بر اقسام است واحد عددی که اصل
و اساس اعداد است واحد نوعی و جنسی جنسی مثلا انسان و حیوان
که یکنوع و یکجنس میباشد از انواع و اجناس یعنی هر دو قسم جایز نباشد
بر خدا تعالی برای آنکه حضرت حق معروض عدد نشود و نوع و جنس
نیز از لوازم مهیت باشند بمعنی مقول فی جواب ما هو برهان تام است
بر عدم مهیت از برای واجب الوجود زیرا که ماهیتی داشته باشد مرکب

میشود از وجود و غیر وجود و لازم آید زیادتی وجود بر ذات او و آن
منافی است با وجوب وجود مثل ثبوت العالم سیم اذا انحا و واحد واحد بمعنی
بی نظیر است یقال فلان واحد عصره ای لا مثل له و لا شبیه له چهارم واحد
بمعنی آنکه اجزاء خارجیه و ذهنیه ندارد فرمودند واحد بدو معنی
آنجا بیناست اطلاق بر خداوند تنبیه بدانکه براهین متعدده اقامه
کرده اند بر توحید واجب الوجود متکلمین استدلال کنند ببرهان
معروف بدلیل تمانع که در واقع انتزاع آید لیل از آیه لو کان فیهما آلهة
الا الله لفسدتا میباشد گویند اگر دو خدا باشد اراده کند یکی حرکت
فلک را و دیگری سکون او پس یا حاصل نمیشود مراد هیچیک یا حاصل
میشود مراد یکی دون دیگری یا حاصل میشود مراد هر دو تمام این
شقوق باطل است اما اول زیرا که عجز هر دو لازم آید خلو فلک

انتظام عالم و سائر آسمان و زمین ببسایط و مرکب و حوالیه و اصول بطور لزوم است
نه اتفاق و با تعدد اله در آسمان و زمین لو تشتق الاراده باشند سپاه لزوم نباشد چه
آنکه نسبت دو واجب افعل اند و با یکدیگر بالامکان است و شرکت در کل غیر متصور است
و تبعیض اجزاء عالم به دو اله لازم دارد نسبت اتفاقیه را و این محال است و مراد آیه این است
که لو تعدد الاله لکن الاختلال بدل الانتظام و این غیر برهان تمانع است
و دلیل حکما هم غیر از این است لکن باید دانست که این برهان توحید صانع
عالم است نه توحید واجب الوجود و تفصیل در الکبری، دام ظله العالی تنجح

مثلا از حرکت و سکون اما دویم عجز یکی از ان دو اله لازم اید و اما
سیم مستلزم اجتماع ضدین است پس تعدد اله باطلست این برهان از
مغلطه خالی نیست زیرا که محال لازم امده از فرض دو اله با اختلاف
اراد تشان و لازم نیست از استحالت دو اله باین صفت استحالت
دو اله مطلقا که مطلوب مستدل است چه نفی خاص لازم ندارد نفی
عام را و این از باب وضع ما لیس بعلة علة است نظیر انکه بعضی استدلال
کرده اند بر امتناع بودن فلک بیضی باینکه اگر شکل فلک بیضی باشد و
حرکت کند بر قطر اقصر لازم اید خلاء و لازم محال است و این مغالطه
نیز از وضع ما لیس بعلة علة است زیرا که محال لازم نیاید از مجرد بیضی
بودن فلک بلکه از ان با حرکت بر قطر اقصر چرا که اگر حرکت کند بر قطر..
اطول خلاء لازم نیاید بلی برای عوام خوب است که مطلوب خاص باشد
که نفی تعدد اله است با اختلاف در خواهش نه تمام از تناجر و توافق در تمام
برهان حکما بر مسئلهٔ توحید انست که گویند متشارکین یا متماثلانند یا متجانسان
اگر شریک است با دیگری در نوع او متماثلان گویند و اگر شریک باشد
در بعضی ذاتیات او متجانسین گویند بر تعدد بر شرکت مستلزم ترکیب است
یا ترکیب از نوع و عوارض شخصیه مثل ترکیب زید و عمرو از نوع و
تشخصات یا ترکیب نوع از جنس و فصل که جنس ما به الاشتراک باشد
و فصل ما به الامتیاز باشد و ترکیب منافی وجوب وجود است زیرا که

ترکیب مستلزم احتیاج است و احتیاج مستلزم عدم است و لابد است
در اینجا انتمام از ذکر شبهه ابن کمونه معروف بافتخار الشیاطین و دفع
نمودن ان و ان چنانکه است که کسی گوید شاید معنی عینیت وجود در واجب
نیست مگر اینکه نفس حقیقت واجب منشأ انتزاع وجود بوده باشد بدون
حاجت بامری زاید از ذات نه انکه در خارج حقیقتی باشد و وجودی
که عین ان حقیقت باشد پس بنا بر این نتواند بود که در خارج دو حقیقت
مختلفه بتمام ماهیت باشد پس بنا بر این نتواند بود که در خارج دو حقیقت
مختلفه بتمام ماهیت باشند که هر یک بنفس ذات خود منشأ انتزاع وجود
شوند و مفهوم وجود نیز دیگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو نتواند
بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است در فن
منطق پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و ترکیب واجب
~~تعیین الکفایت دو ما بیک که وجود دو در خارج~~ لازم نباید این بود تقریر شبهه
و تقریر چون در مسئله عینیت وجود عین حقیقت حقیقی باشد بالمعنی المذکور
دفع این شبهه بر اثبات عینیت مشکل شده است و مرحوم حکیم متکلم نیز
صاحب شوارق متفطن شده است میفرماید که عینیت وجود در واجب
الوجود انست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور
و ماهیت واجب عین مفهوم وجود در ذهن باشد بمعنی که سابقا بیان
کردیم و دفع این شبهه بر ما بنا نیست ان تقریر شرح انست که گوییم

چون ماهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود
که نیست مگر معنی واحد منتزع شود از در حقیقت مختلفه تمام ماهیت باشد
و این بدیهی البطلان است والله العالم قال متعالی عن لوازم الجوهریة و
العرضیة باید دانستکه جوهر ماهیتی است که چون در خارج ذهن موجود
شود محتاج نباشد در وجود بمحل و اقسام ان پنج است عقل و نفس جسم
هیولی صورت اینها همه انواع جوهرند عرض ماهیتی است که چون در خارج
ذهن موجود شود محتاج باشد در وجود بمحل و ان نه مقوله است کم کیف
این وضع فعل انفعال متی اضافه جده حاصل انکه چون ماخوذ است در تعریف
جوهر و عرض و ماهیت مستلزم امکان است و امکان منافی وجوب است
لهذا فرمودند متعالی است خداوند عالم از لوازم جوهریة و عرضیة و
تمام اشیا موجود منقسم بدو قسمت نمود عقل یك واجب الوجود و دیگر
ممکن الوجود چنانکه گفته اند نظم: ممکن دو قسم گشت پس جوهر و عرض
جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقل و: جسمی و اصلا و که هیولی و صورتند:
پس نفس و عقل اینهمه را یاد گیر زود: نه قسم گشت قسم عرض اینك بشنوید
را: اندر خیال نظم را عقل می برد: کم است و کیف و این و متی و مضاف
و وضع پس فعل و انفعال دیگر ملك ای ودود: پس واجب الوجود از اینها
منزه است: کو هست دیر دیر باشد و اینها همه نبود: قال مقدس عن الحلول
والاتحاد: شیخ شبستری فرماید: حلول و اتحاد اینجا محال است: که در

وحدت دوئی عین ضلال است: حلول عبارت است از وجود عارض
در محل حلول نیز بر دو قسم است حلول طریانی مثل حلول نقطه در خط و
خط نسبت بسطح و سطح نسبت بجسم تعالیمی قسم دوم حلول سریانی مثل
حلول بیاض در جسم برهان بر امتناع انستکه وجود عارض وجود تبعی است
استقلالی ندارد واجب الوجود صرف وجود مستقل الذات است منافات
دارد وجود اصیل با وجود تبعی و برهان بر امتناع اتحاد انستکه یکی شدن
اثنین محال است زیرا که اثنین یا متعدد است یا غیر متعدد با وصف تعدد
محال است یکی شدن و اگر متعدد نباشد اثنین نباشد و اینکه طایفه ای
از عرفا گویند نه چنانست که جاهلی قاصر نظران توهم کنند و گویند که مراد
یکی شدن بنده است با خدا تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا بلکه مراد انستکه
همه او را ببینند بی تکلف چنانکه بنور تجلی او تعالی بینا شود غیر او نبیند
و در دیده دو بینش نباشد و همه یکی شود و دعای بحر مواج حسین ابن منصور
حلاج قدس سره که گفت: بینی و بینك انی ینازعنی: فارفع بلطفك انی
من البین: مستجاب شده و در اینمقام معلوم شود که انکس که گفت انا الحق
و انکس که گفت سبحانی ما اعظم شانی نه دعوی الهیت کرده اند بلکه دعوی
نفی انیت خود نموده اند تا اثبات انیت غیر را توانند کرد کما قال المحقق
الطوسی ره قال و ان کنه ذاته ما لا تصله ایدی العقول و الافکار: بیت
نه ادراك در کنه ذاتش رسد: نه فکرت بغور صفاتش رسد: محیط است

علم ملک بر بسیط : قیاس تو بو دی نگردد محیط : چه شبها نشستم در این سیر
گم : که دهشت گرفت آستینم که قم : کسی را در این بزم ساغر دهند : که دا
روی بیهوشیش در دهند : تران در بلاغت بسحبان رسید : نه در کنه
بیچون سبحان رسید : بدانکه وجود بر دو قسم است وجود خارجی
و وجود ذهنی وجود خارجی آنستکه آثار مطلوبه از آن مترتب آید
بر آن در خارج مثلا آتش که در خارجی اثرش احراق است و وجود
ذهنی آنستکه آثار مطلوبه از آن مترتب نشود بر آن مثلا آتش ذهنی
که محرق نیست اختلافی است میان حکماء و متکلمین در وجود ذهنی
جمعی گویند اشیاء در ذهن در آیند باشباحها و اشباحها مثل نقش فرس
بر جدار و تحقیق آنستکه اشیاء در آیند بانفسها و حقایقها مثلا ماهیت
فرس را اگر تصور کردیم فرق ندارد در حقیقت با فرس خارجی تفاوت
بحسب وجود خارجی و ذهنی است و صورتی که از اشیاء در ذهن
در آید اگر منتزع باشد از ساق ذات شیء بدون اعتبار امری خارج
از ذات آنرا ماهیت آن گویند مثلا حیوان ناطق که از ذات انسان
انتزاع میشود بی ملاحظه امری دیگر غیر از ذات و اگر ذات شیء فقط
منشاء انتزاع صورت حاصله در عقل نباشد بلکه باعتبار امری خارج از
ذات منتزع شود آن صورت را وجه آن شیء گویند حال که شناختی فرق میان
کنه و وجه را پس بدان که تنبیه درک نمیکند عقول و افکار بشر کنه ذات حق

الوجود را زیرا که کنه عبارت است از صورتی که منتزع شود از ذات
شیء ممکن و واجب الوجود صورتی غیر از وجود ندارد پس واجب تم کنه ندارد
تا آنکه در عقول و افکار بشر آید و اگر گویند ماهیت بمعنی وجود اطلاق کنند
حکماء چنانکه در منظومه عارف الهی قدس سره فرماید بیت : الحق ماهیته
انیته : اذ مقتضی العروض معلولیه : جواب گوئیم ماهیت بالمعنی عین وجود
خارجی است و وجود خارجی با هو خارجی معقول بشر نشود بلکه محال است
که تصور شود والا فرق نباشد بین وجود خارجی و ذهنی و لازم آید
انقلاب خارجی بذهن و این بدیهی البطلان است قال و اذا دنع واجلا من
یدرک بالابصار فی الدنیا و فی دار القرار باید دانست که قوه باصره قوه...
حالت است در روح بخاری ساری در عصبتین مثلاقیین تا متبنین از مقدم
مخ حیوان که محل تلاقی عصبتین را مجمع النورین گویند که هرگاه آفتی بیکی رسد
بتوسط مجمع النورین ابصار محقق شود و شأن باصره ادراک الوان و اشکال
و اضواء است و شرط رؤیت مقابله و محاذات با صاحبان اوضاع است که
اگر شرایط محقق نشود رؤیت محقق نشود و در چگونگی ابصار اختلاف است
بعضی قائل بانطباع شده اند و این مقوله را ابطال کرده اند باینکه لازم آید انطباع
جرم کبیر در صغیر و این محال است زیرا که متمکن بقدر مکان است بعضی دیگر
گویند ابصار محقق شود بخروج شعاع مخروطی که راس آن متصل بباصره است
و قاعده اش بمرئی بعض دیگر گویند ابصار محقق شود بخروج شعاع از مرئی

باصره را نیز قبول اخیر مختار استادی الاجل ابو محمود قدس سره است که فرمودند تجربه کردم چنین یافتم ادراکی گویند علم بجزئیات اراده کنند دیگر مرادف علم باشد خواه مدرک کلی باشد یا جزئی باشد پس از تمهید این مقدمه بدانکه واجب الوجود سمیع نشود زیرا که وضع و محاذات که از لوازم سمع است منتفی است و دیگر باصره ادراک میکند الوان و اشکال را و آن نیز منتفی است پس آنچه عامه نقل کنند که مؤمنان در قیامت رؤیت کنند خدا را مثل ماه شب چهارده یا مجعول است یا مؤول یا آنکه را در بصیرت باطنیه است والعلم عند الله

البحث الثانی فی النبوة

قال و نعتقد انه سبحانه ارسل رسلا بالحجج و البینات اولهم ابونا آدم علیه السلام و آخرهم اشرف الانبیاء والمرسلین سید الاولین والآخرین محمد صلی الله علیه و آله الطاهرین و ان معراجه بجسده الی السماء ثم الی ما شاء الله واقع و ان جمیع ما جاء به من الاحکام الاعتقادیة و العملیة حق لا ریب فیه وصدق لا مریة تعتریه و انه معصوم من الکبائر والصغائر والسهو والنسیان وجمیع النقایص الظاهرة والخفیة و انه لا نبی بعده و ان جمیع اوامره و نواهیه الدینیة لیست باجتهاد و انما هی بالوحی من الله بدانکه نبوت عامه عبارت است از تصدیق بحقانیت و راستی و درستی جمیع انبیاء علیهم السلام بدانکه نبی انسانی است دارای دو جنبه سیرت الهی و صورت بشری بجهت روحانی تلقی وحی میکند از جانب خدا و بجهة جسمی مورد تبلیغ است بمردم اگر نبی مامور شود بتبلیغ رسول نیز گویند و اگر

صاحب شریعت جدیده باشد که ناسخ شریعت سابقه باشد اولوالعزم نیز گویند برهان بر اثبات نبوت عامه چنانکه متکلمین گویند آنستکه او لا لطف عبارت است از آنچه مقرب طاعت است و مبعد معصیت و در مبحث عدل علماء علم کلام اثبات کرده اند وجوب لطف را بر خداوند زیرا که اگر خداوند حکیم لطف نفرماید نقض غرض میشود و نقض غرض جایز نباشد بر حکیم علی الاطلاق پس **توضیح** پس از تمهید این مقدمه بدان که وجود و بعثت انبیاء کافه لطف است زیرا که انبیاء اطباء روحانی اند و جمیع مردم مریض اند و ناخوش و فاسد میشوند و طبیب معین میشود در لطف بر خداوند تعالی واجب است پس وجود انبیاء و بعثت انبیا واجب است و برهان حکماء بر اثبات نبوت عامه تمدن بشر است که انسان مدنی بالطبع است یعنی انسان در زندگانی خویش محتاج است بتمدن یعنی محتاج است در ماکل و مشرب و ملبس بدیگران و هر انسان صاحب قوه غضبیه و قوه شهویه است و هر کدام بشهوات خود تعدی میکند بدیگری باعث نزاع میشود پس لابد قانونی لازم است که بآن قانون همه متفق باشند و قانون محتاج است بمقنن و مقنن عبارت است از نبی و نبی را لابد است از معجزی که بآن ممتاز شود از دیگران و معجز عبارت است از معجزه اگر گویند وجود انبیاء مدخلیتی ندارد در تمدن زیرا که بسیار اند زیست کنند در عالم بدون دستور نبی جواب گوئیم که تمدن تام معین است که چند روزی زنده باشند پس اعم از تمدن حیوان و انسان زیرا که مراد ما از تمدن تمدن انسانی است که مجزی باشد بفضائل

انسانی در دنیا و آخرت و این نمیشود مگر بوجود و تصرف انسان کامل که رتبه
کاملیه باشد و آن نبی است شیخ رئیس رحمه الله در شفا گفته است الحاجة
الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان ویتحصل وجوده اشد من الحاجة الی
انبات الشعر علی الاشفار وعلی الحاجبین واشیاء اخری من المنافع التی لا...
ضرورة فیها فی البقاء ووجود الانسان الصالح لان یسن ویعدل ممکن فلا
یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع ولا تقتضی هذه التی هی اصولها
و عرفاء حصر در اثبات نبوت عامه انستکه غایت وجود انسان سیر و سلوک است
بسوی خدا تعالی و مراتب سیر چهار است اول سیر من الخلق الی الحق
نفی ما سوا الله از خود بلکه نفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره
بان شد و مشاهده ذات احدیت مطلقه بی ملاحظه تعینها و شئون و اعتبارات
رتبه دوم سیر فی الله مشاهده ذات احدیت با اعتبار و تعینی از تعینات صفات
و تطورات از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی آخر التعینات رتبه سیم سیر مع الله
بمشاهده هویت مطلقه با تعین از تعینات خلقیه حتی لا یبقی تعین امکانی و صیرورته
اعیان و هویة الاولیة شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقة متاصلة رتبه چهارم
سیر من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود امکانی بعد از تحقق
بحقیقت وجوبیه جهة اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه سنیه
بجهة هدایت لب تشنگان بآثار ایصالی بسرچشمه حیات جاودانی رهنمون
پراکندگی وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی

و غرض حقیقی از بعثت انبیاء و ارسال رسل همین است و این بعثت و تکلیف
که این اسفار اربعه مترتب است بعضی بر بعضی و مراد از نبی مسافر سفر چهارم
است بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابد است از وجود مسافری چنین
تا انام مسافر ولای تأله سلوک از عالم امکان بنشئه سامان وجوب توانند کرد
رئیس المحدثین محمد بن یعقوب کلینی ره در اول کتاب حجت از کتب کافی
روایت کرده از هشام بن حکم از ابی عبد الله که انه قال للزندیق الذی
سأله من این اثبت الانبیاء والرسل قال علیه السلام انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا
متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده
خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء
فی خلقه یعبرون عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی مصالحهم ومنافعهم وما به
بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه و
المعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة
مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم لهم فی الخلق والترکیب فی شیء
من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر وزمان
مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلو ارض الله
من حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز عدالته باید دانست
که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار و انظار
حکماء سابقین و علماء لاحقین بلکه اشاره است بمعانی که غایت فکر و نظر

اکثر متکلمین بان نرسیده اند اگر تا اسفرائنی را استماع این کلام متعذر
ممکن نشد هرآینه اقرار مینمودند بمعجزه بودن این کلام قدسی نظام که بما
رسیده اند بحث اب **تنبیه** بدانکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مرکسی را
و علما و ناظرین در حقایق موجودات و اکر اعمال نظر و تکمیل قوت نظری
کرده باشد و عارف بمبدأ اول و مبادی اول و ثانی شده و صحت نبوت
نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولت است چه معرفت کمال
عقل نظری و علو ایشان و غایت آسان است و تامل در احوال و افعال
و اقوال صاحب دعوت امداد نموده مفید حصول جزم بصدق صادق
و کذب کاذب بآسانی شود اما بر جمهور و عامه ناس این امر بغایت دشوار
است و محتاج شوند بنظر تامل و تمیز کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد
ایشان را نخست تقلید عقلای خرد نمایند و چون در تصدیق تقلیدی در
دلهای ایشان استقرار یابد و باعتقاد صحیح نبوت ایمان اجمالی و بعد از
حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام
منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه
تصدیق یقینی تفصیلی رسند و الا اگر قاصر باشند از اعمال نظر و قبول
تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالیکه شریعت بآن وارد
شده مشغول انقیاد اوامر و نواهی الهی را امداد سازند و تا شیئی با فعال
و سنن نبی و اطلاع نظر سازند تا موجب بصلاح معاش و نجات معاد گردد

و بسا باشد که معجزه نیز در جمهور مشتبه شود با فعال ساحرین و مشعبدین و
مانند آنها و تمیز آن بمقارنت دعوی بسوی حق و دعوت بسوی باطل توان
کرد لیکن موقوف بعقلیکه تمیز میان حق و باطل توان کرد و بالاخره محتاج به
تقلید علما شوند و اما اثبات نبوت خاصه پیغمبر ما محمد بن عبدالله صلعم بدانکه
ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده
آثار و احوال او کند در کمال ظهور و اسهل بطوری که اگر فی الجمله عقلی و شعوری
باشد محتاج بمشاهده معجزه نیست اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای
زمان نبی منحصر است در طریق تواتر و اخبار و دال بر ادعای شخص معین
مر نبوت را و اظهار معجزه بر طبق آن و انتفی اعنی علم بادعای نبوت و ظهور معجزه
بر طبق آن از پیغمبر ما منحصر است برای ما از راه تواتر بنوعی که تا بالفعل تشکیک
نیست مانند علم ما بوجود بلدان بعیده چون مصر و چین و احوال ماضیین چون
ملک جمشید و رستم و سهم و معجزات پیغمبر ما بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین
و آن قرآن مجید است که متواتر است ثبوت آن از آنحضرت و تحدی بآن
یعنی در معرض معارضه آن در آوردن مر بلغای عرب و اد معجزه بودن او
علی الاجمال بسبب آنکه در اقصی مراتب بلاغت واقع است بعرصه الفصحا و اگر
مشرکین عرب تا در برابر آن مثل قرآن بودند آورده بودند معارضه بحرب
اسهل بود نسبت بمعارضه بسیوف و اگر ایشان بمثل کرده بودند خبر بما رسیده
بوده زیرا که دواعی بر نقل بسیار است و با این خبر معارضه قرآن نرسیده است

رسیده است و علما گفته اند که معجزه هر پیغمبری از جنس کمالی است که در
زمان آن پیغمبر درجه کمال داشته باشد چنانکه در زمان موسی ع چون
ساحران بسیار بودند و علم سحر بمرتبه رسیده بود که در هیچ زمان نبوده
لهذا معجزه موسی منقلب شدن عصا بصورت حیه و فرو بردن جمیع اسباب
و ادوات سحر ساحران را شبیه بود بسحر ساحران که ریسمان ها و چوبها را
در نظر مینمودند که حیات و افاعی اند و چون ساحران در کمال علم سحر بودند
دانستند که عمل موسی اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست
الهی و خارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتاده ایمان آوردند
در زمان حضرت عیسی ع غالب بر مردم علم طب بود و ازالهٔ امراض و اعادهٔ
صحت لهذا معجزهٔ عیسی که احیای موتی و ابراء اکمه یعنی کور مادر زاد و
ابرص بود از جنس آن بود که عالمان در طب دانستند که از طب احیای
موتی ممکن نیست لذا گرویدند و همچنین غالب در زمان داود علی نبینا ع
علم موسیقی بود لهذا معجزهٔ تلاوت زبور بود با آهنگی که از استماع آن وحوش
و طیور مدهوش میشدند پس چون غالب در وقت بعثت پیغمبر ما فصاحت
و بلاغت بود و این فضیلت باعلی مدارج کمال بود لهذا اظهر معجزات
آنحضرت قرآن مجید است که مشتمل است بر حقایق و دقایق این فضیلت بمرتبه
که اشتمال کلام بشر بر آن بآن مرتبه ممکن نیست و بلغای عرب این معنی را دانسته
بنا بر شده عداوت و عناد غایت ایمان نمی آوردند و از اعظم دلائل براینکه

مشرکان تا در بوساطت قرآن نبودند مضطر شدن ایشان است بقتل و
جدال مسلم است جای شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور ایشان بودی البته
بمعارضه قرآن هرآینه اختیار آن میکردند بتواتر ثابت شده که آن
حضرت دعوی نبوت کرد و اثبات بمعجزهٔ قرآن و تحدی بآن نمود پس ثابت شد
نبوت آنحضرت را اما معجزهٔ ظاهره بالمعنی مجموع وقایع و امور و احوالی است
که وقوع هر یک آن وقایع اگرچه منقول بخبر واحد است با آنکه آنحضرت
خوارق عادات داشته اند و آنرا تواتر معنوی گویند و در حصول علم قطعی
قطعی از تواتر چند چیز است یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات نه معقولات
دویم بودن هر طبقه از طبقات بمرتبه که موجب قطع باشد بصدق مخبر عنه
سیم خلو ذهن سامعان از اعتقاد بنقیض خبر منقول و این معجزات که بتواتر
معنوی ثابت شده است یا حسی است یا عقلی معجزات حسی بر سه نوع است اول
امور خارجه از ذات مانند شق قمر و مجی شجره و تسبیح حصاة و حنین جذع
و شکایت ناقه و انکسار ایوان کسری لیله مولده الی غیر ذلک مما هو فی
الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور دوم امور عاید به ذات مثل
ولادت مختونا و مثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آنحضرت بود و مثل روشنی
از خلقت کامل آن ... سیم امور متعلقه بصفات حسنه و اخلاق حمیده که
شک نیست در خارق عادت بودن آن مثل اجتناب از کذب در تمام عمر
و احتراز از فعل قبیح بمرتبه که احدی از آحاد باشد ثبت عداوت و ظهور

معاندت کذبی و قبحی نسبت بان سرور نتوانست داد و نیز در امانتش بمنزله
بوده که قبل از بعثت در میان قریش ملقب بامین شده دیگر انکه انحضرت
در انحرب عظیمه که نوشتند حضرت در غزوه همراه تشریف داشتند
هرگز خوفی واضطرابی وعجزی توهم نموده واین برهانی است واضح بر کمال
قوت و دلیریش بر اعداء الله دیگر انکه در کثرت سخاوت و عدم اعتنا بامور
دنیا بمرتبه بود که معاتب شد بقوله ولا تبسطها کل البسط ونیز قریش عرضوا
علیه المال والزوجة والریاسة حتی یترك هذه الدعوی فلم یلتفت الیهم
ودیگر انکه باهل دنیا رو نموده در غایت رفع و عدم اعتنائی و با فقراء و مساکین
در غایت تواضع خلاصه تقریر وتحریر نبوت پیغمبر ما موقوف است بذکر شش
دلیل اما دلیل الاول انه ادعی النبوة واظهر المعجزه اما ادعاء نبوت با لتواتر
والاتفاق واما اظهار معجزه بنا بر انکه ظاهر شد و ثابت گشته اما بر حکماء
محققین که عالمند بعلوم عقلیه واصول معارف یقینیه نسبت وجود معجزه
قران مجید بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید وحقائق المعارف ما لم
یبلغ الی ادنی درجة لا فلسفة فلاسفة السابقین والاشاهد العرفاء الله
حقین اما جمهور لسبب ما تواتر من انه صلی الله علیه واله ادعی النبوة واظهر
المعجزه مثل شق قمر وغیر ذلك که قدر مشترك همه خوارق عادات صادر
کردیده از او وجود مبارك بالتواتر دلیل دوم مجتمع بود در انحضرت
از اخلاق حمیده واوصاف پسندیده وسیر مرضیه واداب مرضیه که

لات جلیه من العلمیه والعملیه ومحاسن نفسیه وبدنیه بغایتی که جزم شود بامتناع
اجتماع ان مگر در نبی دلیل سوم هر که نظر کند در انچه مشتمل است بر او شریعت
مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسیاسات والاداب
وبداند انچه در انها است از دقایق حکم ومصالح عقلیه ونافعه در معاش و
معاد هر اینه شك نکند در انکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی
سماوی دلیل چهارم انحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال و
قلت اعوان وخلان برخاسته بمحاربه ومنازعه ومخاصمه جمیع اهل عالم وسکان
ارض چه اعادی وسلاطین کاسره وقیاصره وجبابره وضلالت شمرده همه
ادای ایشان را سفاهت وانست اخلاق وعادات جمیع را و در صدد ابطال ملتها
وهدم وخرابی عمده دولتها و منتشر شدن دین او در جمیع اعصار در اقطار عالم
شایع کردید از صاحب شوارق نقل است از شیخ الرئیس در جواب مستطلع
منکر نبوت عامه که نبوت را امری محال میدانسته رساله نوشته در انجا اثبات صحت
رساله در نبوت نبوت کرده میکوید چون ثابت شد امکان نبوت و وجوب وجود
انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما بنا بر ظهور دعوی و وضوح حال او محتاج به بیان نیست
قال وان معراجه بجسده الی السماء ثم الی ما شاء الله واقع بدانکه اگرچه کیفیت
وقوع معجزات وخوارق عادات وجواز ان علی الاطلاق مبین شد لیکن..
خصوص معجزه معراج بنابر استبعادی که در خواطر قرار کرفته لیبانچه

معراج خارق عادتی است که تعبیر تحدی شده واصطلاحا معجزه اش نباید گفت (رجوع کنید)

مشهور شده از فلاسفه از امتناع خرق افلاک محتاج بزیادۀ بیان است و
ایضا اختلاف عظیمی میان اهل ملت در آن واقع شده بعضی بر آنند که آن قضیه
در منام واقع شده جماعتی بر آنند که در یقظه بوده لکن بروح تنها لا مع الجسد
و بعضی قائلند بجسد لکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در
یقظه بود با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه
مصنف فرموده ثم الی ما شاء الله و مخالفین از عامه هستند نه بجهت استبعاد
مانند اکثر معتزله و بابا خبر مروی شده از عائشه ام المؤمنین [?] روایت است
که گفت ما فقد جسد محمد صلعم و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحه و ورد
اکثر علمای ملت بر خلاف این است در حالیکه مستند اند باحادیث صحیحه
اما استبعاد که در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است بیان
حقیقت حال در مسئله پس گوئیم توضیح باید دانست ممتنع بر دو گونه است
ممتنع عقلی و آن امریست که دلیل تام باشد عقلا بعدم جواز وقوعش مثل
وجود حادث بلا سبب مطلقا دوم ممتنع عادی و آن امری است که دلیل
تام نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش بلکه عدم سبب عادی مانند مجیء شجره
چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معدوم الانتفا است پس وقوع
حرکت ارادی از شجره بحسب عادت ممتنع باشد لکن چون انتفای اسباب
عادیه مستلزم انتفای مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع
عقلی نباشد و واجب است بودن معجزه از قسم دوم و جایز نیست بودنش

از قسم اول مثلا اگر شخصی دعوی نبوت کند و گوید که معجزه من اینست که
آنست که من جمع میان نقیضین کنم هر اینه واجب باشد مبادرت بتکذیب او چون
این قدر را دانستی بدانکه فلاسفه را دلیل نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک
افلاک مگر فلک محدد الجهات چه دلیل امتناع آنست که خرق مستلزم حرکت
مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی موقوفست بر
آنکه جهات متعین شده باشد قبل از محدد و حال آنکه تعین جهات بسبب
محدد است و باقی افلاک بطریق حدس معلوم کرده اند بر فرض ثبوت خرق
آنها ممتنع عادیست نه ممتنع عقلی زیرا که گویند ماده فلکیات مطلقا ماده
نیست که قبول انفعالات متجدده کند مانند عناصر و خرق جسم بحسب
عادت موقوف است بر قبول ماده و مر انفعال متجددی را که از خرق بهم
رسد و قضیه معراج موقوف نیست بر وقوع خرق در محدد جهات و اعتقاد
مرد بر مخبر صادق نیز بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد
بالله التوفیق کما حققه المحقق اللاهیجی قال و انه معصوم بدانکه بطریق .
حکما که مرتبه نبوت را مشروط میدانند بکمال عقل نظری و عقل عملی که تمام
انسان کامل است وجوب عصمت انبیاء در کمال ظهور است چه خاصیت
کمال عقل عملی آنست که جمیع قوی نفسانیه مطیع و منقاد عقلند و عقل صحیح
هم عقلا ممتنع است که اراده معصیت و فعل قبیح از او صادر گردد و
مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود آن داعی بر معصیت صادر

تمام شد بالنهایت بیان و این جزو عبارت از قوه عقلی است که موجب
قرب قوای نفسانی شود و اما بیان شیعه متکلمین دلیل بر این مطلب آنستکه ثابت شد
که عصمت انبیاء لطف است نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت انبیاء واجب
باشد وثوق تام باقوال وافعال او حاصل شود و مکلف بسبب این معنی
بانقیاد او نزدیک و از مخالفت او دور شود و لطف هر آینه واجب بود
بر خدای تعالی پس عصمت انبیاء واجب باشد و چون عصمت انبیا ثابت
شد واجب باشد اعتبار و نسبت جمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و
قبل از بعثت چه لامحاله در این صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین
تحقق شود که موجب نفرت بهیچوجه در هیچ وقت متحقق نباشد و امت
بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلف شدند در کیفیت آن پس در این
مسئله دو مقام است اول امور یکه واجب است اعتبار عصمت در آن
بر چهار نوع است اول ما یتعلق بالاعتقاد و جمیع امت متفقند در وجوب
عصمت انبیاء از کفر بجز طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا
کنند و هر ذنبی را کفر دانند دوم ما یتعلق بالتبلیغ و خلافی نیست که ما یتعلق
بالتبلیغ لا عمدا و لا سهوا والا وثوق نماند بهیچیک از شرایع کذا قال الامام
الرازی سوم ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از
خطاء عمدا در فتوی نه سهوا چه بعضی تجویز صدور خطاء در فتوی بر سبیل
سهو کرده اند چهارم ما یتعلق بافعالهم و اقوالهم و مختلف شده اند امت در

این نوع بر چند مذهب مذهب حق مذهب امامیه است که تجویز نکنند.
صدور ذنب را مطلقا لا الکبیرة ولا الصغیرة لا بالعمد ولا بالسهو والنسیان
دلیل مختصر آنستکه ارتکاب قبیح موجب نفرت تمام میشود و نقض غرض لازم
آید و این بر خلاف لطف است بر خداوند مسلم است مقام دوم در زمان
وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجب است اعتبار عصمت از اول عمر الی آخر
عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است بزمان نبوت
نه قبل از بعثت و چون اثبات وجوب نبوت و عصمت از طریق لطف ثابت شد
شک نیست که مذهب امامیه داخل است در لطف بودن و عدم تنفر خلق
و عصمت بنحو مذکور ولا محاله ممکن است لما عرفت من خصایص النبوة پس حق مذهب
امامیه است فی کلا المقامین اعنی وجوب عصمت در تمام عمر در جمیع امور و
و نیز واجب است اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیله
و تنزه و تصفی از جمیع صفات نقص و اخلاق نکوهیده و عیوب و امراض منفره
لکون ذلک داعیا الی قبول اوامره و نواهیه والانقیاد له و التاسی به فیکون
اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفا واجبا علی الله لا یجوز ترکه کما
قال الفاضل المتکلم ره قال و انه لا نبی بعده و انستی در مبحث عصمت که اقصی مراتب
کمالات انسانی مرتبه نبوت است که عبارت است از منتهی کمال عقل نظری و عملی
حال بدانکه نبوت نیز مشتمل است بر مراتب متفاوته و ادنی مراتبش مرتبه ایست
که مشتمل است بر اضعف مراتب کمال قوتین عقلی نظری و عملی و تکامل شود تا

مرتبه که شغل برا تو ی خصایص مذکوره باشد که اقوی از مرتبهٔ مقصود
نتواند شد و آن مرتبه عقل اول است که معلول و صادر اول است از واجب
و بالاتر از آن نیست مگر واجب الوجود و آن مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از
آن در مراتب وجود امکان نبود مرتبه وجود خاتم الانبیاء است که نبوت
چون بان مرتبه رسید ختم شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه
خاتم الانبیاء در سلسله عودی موازی هم باشند و قوس صعودی و نزولی
اجسام لطیفه کذا رند و بیان کیفیت دائره بطور اجمال آنست که بنا بر قاعده امکان
اشرف از واجب صادر شد اشرف موجودات که عقلا عقل اول باشد بعد
از عقل اول وجود نازل شود تا مرتبه که نازلتر از او موجود بالفعل نباشد
و آن جسم مطلق است و بعد از او هیولی موجود بالقوه مقابل حقیقی واجب است
قوس نزول گویند نازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصری است و ابتدای که
سلسله وجود عودی در تصاعد تا رسد بمرتبه انسان و نیز بمراتب انسان تا رسد
بمرتبه نبوت و مرتبه نبوت متفاوت است اشرف همه مراتب مرتبه خاتم الانبیاء
همچنانکه در نزول واسطه نیست بین معلول اول و واجب همچنین واسطه نیست
بین واجب و خاتم الانبیاء در عروج **هدایة** آنچه در قران مجید آمده است
از نسبت معصیت بانبیاء علیهم السلام و ذکر توبه و استغفار و تعرض بحالة
داده که در مواقع خود مذکور است و مجملا در نزد اشاعره محمول است بر صدور
صغیره سهوا و یا بر صدور ذنب قبل از بعثت مثل برادران یوسف که بنا بر قول

نبوت ایشان ردد ترود اما پیش امامیه محمول است بر ترک اولی و در سید انبیاء
محمول است بر آنکه شاید توجهی بما سوای حق از زمان جناب صادر شده باشد
و آنکه بعضی از علمای امامیه گفته‌اند که اشتغال بفضول مباحات نسبت بانبیا
چون اشتغال بسیئات است چنانکه مشهور است حسنات الابرار سیئات المقربین
بین ما قبول نیست چه نسبت بایشان مباحی نیست چه جای فضول مباحات
که مباح بر ایشان مسنون گردد خاصه انبیاء الله که بعثت ایشان قربه محضه
است بیت: نفس ز لله و حب لله ولیس ∴ زان ادبا نشیم نیز زان بکس ∴
البحث الثالث فی الامامة قال و نعتقد ان خلیفته من بعده علی امته بالنص الجلی
فی یوم الغدیر و غیره امیر المؤمنین و سید الوصیین علی ابن ابی طالب علیه السلام
و بعده ولده الحسن ثم الحسین ثم علی زین العابدین ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق
ثم موسی الکاظم ثم علی الرضا ثم محمد التقی ثم علی النقی ثم الحسن العسکری ثم محمد
المهدی صاحب الزمان صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین بباید دانست
که چنانکه نبوت بر دو قسم است عامه و خاصه بحث در مسئله امامت نیز دو
قسم است تعریف کرده‌اند امامت عامه را حضرات اهل علم بریاست عامه دینیه
مشتمله بر ترغیب عموم مردم در حفظ مصالحشان چه مصالح دینی و چه مصالح
دنیاوی و باعث وادع ایشان از آنچه مضر باشد ایشان را چه مضار دنیوی و چه
مضار دینی بر سبیل خلافت از نبی این تعریف اجماعی است میان جمیع طوائف
عامه و خاصه **تنبیه** بدانکه در بحث امامت باید چند مطلب معلوم شود یکی

معنی امامت چنانکه گذشت دیگر وجوب عصمت دیگر نص دیگر افضلیت در
امام بدانکه هرکه معنی نبوت دانسته باشد وسبب حاجت بوجود نبی را شناخته
وچون رجوع بحال خود کند وقیاس حال سایر ناس را از مکلفین بخود نماید
شک نکند که در بقاء نوع حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمان از ازمنه
معین است لکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه بنابر عدم استعداد
ماده قابله ویا بنابر مصلحتی دیگر که حق سبحانه مختص است بمعرفت آن واقع
نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد لکن کفایت حاجت
مکلفین از او حاصل تواند شد ثابت باشد ووجود چنین شخصی در هر زمان
مستبعد نباشد نه عقلا ونه عادة اما عقلا ظاهر است اما عادة بنابر آنکه وجود
علماء کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لکن چون تکلیف
وشرایع از جانب خداست نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در
امور متعلقه بدین وشریعة تواند کرد باید که منصوص از جانب خدا ومأذون
از او باشد وگرنه کفایت دینی از او حاصل نتواند شد واین در نهایت
ظهور است از اینجا ظاهر شد که عمل برای وقیاس در امور متعلقه بدین
نتواند کرد چه رای وقیاس از خلق است نه از خدا وکسی اگر گمان کند که
پیغمبر ص در امری از امور عمل برای خود میکرده ونقل وحی الهی نمیکرده
هر آینه بغایت جاهل باشد بامر نبوت وتحقیقت چنین کسی از مرتبه دین آگاه
خارج بود لکن اقرب است نزد عقل بآنکه مخالف نص قرآن است که وما ینطق

عن الهوی ان هو الا وحی یوحی **تنبیه** بدانکه اختلاف کرده اند در امامت
بعد از پیغمبر اسلام بدانکه این مسئله اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلا
فات دینیه متفرع است بر این اختلاف ومذهب جمیع هفتاد وسه گانه منشعب از
اختلاف در امامت صاحب کتاب الملل والنحل میگوید اعظم الخلاف بین
الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة دینیة مثل ما سل علی
الامامة فی کل زمان اختلاف کرده اند در نصب امام برخی گویند واجب است
وبعضی گویند واجب نیست اصلا کسانی که واجب میدانند عقلا اختلاف
کرده اند برخی گفته اند واجبست از جانب خدا وبعضی گفته اند واجبست
بر خدا طائفه گویند واجب است بر خلق واما قائلون بوجوبه علی الله فهم
الغلاة والاسماعیلیة والقائلون بوجوبه علی الله فهم الشیعة القائلون علی علی
بعد النبی واختلاف کرده اند فرق شیعه در طریق معرفت امام بعد از آنکه
اتفقوا بر آنکه طریق نص از جانب خداوند است زیدیه امامیه اثنی عشریه
کیسانیه که محمد بن حنفیه را امام دانند بر این اند که امامت حاصل شود
بالنص الجلی لاغیر زیدیه بر آن اند که حاصل میشود بالنص الخفی قائلون بوجوبه
علی الخلق عقلا ایشان اصحاب جاحظ وابی القاسم البلخی وابی الحسین البصری
ودیگران از معتزله اما قائلون بوجوبه سمعا ایشان اهل سنت وجماعت اند واکثر
در فرقه اتفاق کرده اند بر آنکه ائمه بعد از رسول الله ائمه اربعه اند
یعنی ابوبکر وعمر وعثمان وعلی رض اما قائلون بعدم وجوب طائفه خوارج اند

اما غلاة بعض ايشان گفته اند كه خدا يظهر في بعض الاوقات في صورة الانسان
ليصير نبيا او اماما ويدعو الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا
ذلك لضل الخلق وبعضهم قالوا بالحلول والاتحاد چنانكه بعض صوفيه گفته اند
بعض از قائلين بالهية على عليه السلام طايفه سبائيه اند اصحاب عبد الله
بن سبا و بعضى نصيريه و بعضى اسحاقيه اند و بعض فرق ديگر اند و بعضى
از فرق شيعه طايفه اسماعيليه و ملقب اند بملاحده و مسمى باسماعيليه جهة
انتسابشان باسمعيل ابن جعفر الصادق ع و ملاحده گفته اند بجهة عدولهم من ظاهر
الشريعة الى بواطنها فى بعض الاحوال مذهب ايشان آنست كه خداى تعالى ابداع
نموده بتوسط معنى كه تعبير ميشود از او بكلمه كن باعتبار كن دو عالم را يكى عالم
باطن و او عالم امر است و عالم غيب نيز گويند و مشتمل است بر عقول و نفوس
و حقايق كلا اقرب اينها بسوى خدا تعالى عقل اول است و من دونه بترتيب
و عالم ظاهر است و آن عالم خلق است و عالم شهادة و مشتمل است بر اجرام .
علويه و سفليه و اجسام فلكيه و عنصريه قالوا والعالمان ينزلان من الكمال الى
النقصان و يعودان من النقصان الى الكمال حتى ينتهى الى الامر و هو المعنى
المعبر عنه بكن و ينتظم بذلك سلسلة الوجود الذى مبدئه من الله و معاده الله
ثم يقولون الامام هو مظهر الامر و حجته مظهر العقل الذى يقال له العقل الاول و
العقل الكلى والنبى مظهر النفس التى يقال لها نفس الكل و هو الامام و هو الحاكم
فى عالم الباطن و لا يصير منبره عالما بالله الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم بالتعليمية

والنبى هو الحاكم فى عالم الظاهر و لا تتم الشريعة التى يحتاج الناس اليها الا به
ولشريعته ظاهره التنزيل و باطنه التاويل والعالم لا يخلو اما عن نبى واما عن
شريعته و ايضا لا يخلو عن امام او عن دعوته و هى ربما يكون خفية مع ظهوره الا
انما يكون ظاهرة مع خاتمة النبية لئلا يكون للناس على الله حجة كما يعرف النبى با
لمعجزة القولى والفعلى كذلك الامام يعرف بدعوته الى الله تعالى و بدعواه ان المعرفة
بالله لا تحصل الا به والائمة ذرية بعضها من بعض فلا يكون امام الا وهو ابن الامام
او وصيه ولم يزل العالم هكذا ولا يزال و طريقهم التاليف بين اقوال الحكماء
واقوال اهل الشرايع واما فى تعيين ائمة الاسلام قالوا الامام فى عهد رسول
الله كان عليا و بعده كان ابنه الحسن اماما مستودعا وابنه الحسين اماما مستقرا
و من لذلك تذهب الامامة فى ذرية الحسن ثم نزلت فى ذرية الحسين فانتهت
بعده الى ابنه على ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه و هو السابع
وقالوا ان الائمة فى عهد ابن اسمعيل محمد صار مستورين و كانوا سيروا بينهم با
لسبعة لوقوفهم على السبعة الطاهرة و دخل فى عهد محمد زمان استتار الائمة
وظهور دعاتهم ثم ظهر المهدى ببلاد المغرب وادعى انه من اولاد اسمعيل
واتصل اولاده ابن بعد ابن الى المستنصر واختلفوا فقال بعضهم بامامة نزار
او بنيه واتصل اولاده الى ان انقرضوا فى زمان الفيلسوف المحقق الطوسى
رحمه الله هذا ما ذكره الحكيم الطوسى فى كتاب قواعد العقايد فصل بوده
در بيان شرايط امامت اما وجوب عصمت امامية عصمت امام را واجب دانند

ودیگران برآنند که واجب نیست وحق وجوب عصمت امام است چه هم
چنانکه وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن امام
متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مأمون نیست از حیف و میل کردن و
وقوع فتن و خلل است در امر دین و دنیا و این منافی لطف است و ایضا امام
خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف را ادا بکند چون مستخلف معصوم
باشد خلیفه نیز باید که معصوم باشد دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و و
جوب عصمتش منافات است که بقای شریعت با عدم نبوت موقوف بحافظی
که معصوم باشد چرا که هیچیک از مکلفین معصوم نباشد لا محاله توانند که
در کتاب و سنت وارد اند بود که حکمی از امر شرع را اهمال کنند و یا اخلال کنند
بدانکه معتبر است در امام عصمت از جمیع امور بلکه عصمت از آنها در انبیا
معتبر است یعنی گناهان کبیره و صغیره و کفر و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و
عیوب و امراض منفره و دنائت آباء و امهات و رذالت قبیله و عشیره
و مانند اینها باز خلافست در اینکه واجبست که امام افضل امت باشد یا نه
مذهب اکثر اهل سنت بر عدم وجوب است و مذهب جمهور امامیه وجوب است
و حق وجوب افضلیت امام است بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم
احد المتساویین فی الفضل بر آن دیگر قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدا
تعالی ممتنع پس وجوب افضلیت امام است و هو المطلوب تنبیه بدانکه
چون نصب امام واجب است بر خدا تعالی پس واجبست که منصوص علیه

باشد از جانب خدا تعالی زیرا که ثابت شد عصمت امام و عصمت امری است
مخفی و غیر خدا نمیداند و اگر در تعیین امام نص از جانب خدا نباشد
امت اخفا بحال کرده اند پس خفای نص با وجود نص ممکن باشد و تقصیر از
مردم است حال که معلوم کردید شرایط کلیه امامت باید دانست که امام
بعد از حضرت پیغمبر ما محمد بن عبد الله ص محل اختلاف است که دیده است
جمهور عامه برآنند که ابو بکر است و قلیلی برآنند که عباس است و جمهور شیعه
برآنند که علی بن ابی طالب ع است حال باید تشخیص خود منظر کند پس از تصدیق
بشرایط امامت که عصمت و افضلیت و منصوص علیه بودن باشد که کیست
لایق این منصب و مراد بتحقیق در مسئله امامت همین است حال بدانکه حق
مذهب شیعه امامیه است زیرا که بنا بر وجوب عصمت در امام معلوم است
عدم تحقق عصمت در غیر علی ع دلیلش آنکه چون اعتقاد کردیم در مفهوم
عصمت بودن امام را از اشرف مسائل بیرون رفتند از ظنه تحقق عصمت
جمیع صحابه که از غیر قبیله قریش اند خواه وقتی کافر باشند خواه نه و چون
اعتقاد کردیم اتصاف بصفات کمال و نزاهت از نقایص را مطلقا پس بیرون
شدند از احتمال عصمت جمیع اراذل و اوباش و اهل عیوب و جمیع ارباب
جهالات قریش باقی ماندند اشراف قریش و اینها جماعتی اند معدوده
معلومة الاحوال و این جماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات کمال و نزاهه
از صفات ذمیمه بیرون رفتند بنا بر سبق کفر چه همه جماعت در صدر بعثت

مجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در ایشان
کفر و شرک متحقق شده بخلاف علی ابن ابی طالب که آنحضرت ده ساله بود
که وحی بر حضرت رسالت نازل شد و بعضی هم بر آنند که از ذکور اول
کسی که بتشریف اسلام مشرف شد آنحضرت بود بالجمله همگی بر آنند که اسلام
آنحضرت در هنگام صبی بود و در علم قطعی مادی بجمیع ایشان حاصل است پس
در آنحضرت سبق کفر متحقق نشده چنانکه در دیگران متحقق شده و امام
نص بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص متحقق است
در شان علی ع و نص نیز بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد و غیر
محتاج با الاستدلال و این قسم را نص جلی گویند دوم غیر ظاهر الدلالة
محتاج باستدلال و این قسم را نص خفی گویند اما نص جلی مثل آنکه
پیغمبر فرمود علی را که انت الخلیفة بعدی و گفت در حالتی که دست مبارک
علی را گرفته فرمودند هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و نص
خفی از قرآن قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون
الصلوة و یوتون الزکوة و هم راکعون بیان دلالتش آنستکه انما کلمه حصر است
و ولی بمعنی متصرف در امور و چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب
و ناصر مناسب حصر نیست لعموم جمیع الامة بالاجماع و صدقه در حال رکوع
نداد کسی مگر علی ع پس مضمون آیه آنست که علی متصرف در امور شما است
لا غیر و نصوص خفیه از حدیث در وقت انصراف از حجة الوداع که رسول

بموضع غدیر خم در امر فرمود باجتماع مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از جهاز
های شتران شبیه منبر ساختند و بر بالای آن بر آمده خطبه ادا کرد پس
رو بمردم کرده فرمود الست اولی بکم من انفسکم پس همه گفتند بلی یا رسول
الله پس فرمود بطریق عطف بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم
وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله بیان دلالتش
آنستکه هر گاه اندک وقوفی در فهم کلام عرب باشند دانند که مراد از مولی نیز
بر دیگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود یعنی اولی بتصرف در امور بدلیل
عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس این
کلام نص بر امامت علی باشد بدانکه این حدیث را از محدثین مخالفین طبری
به هشتاد طریق متجاوز نقل کرده است و ابن عقده بصد و پنج طریق و فرموده
لم یروی فی الشریعة خبر متواتر اکثر طرقا منه پس اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ
حدیث صحیح نتواند بود انتهی کلامه پس منع صحت و منع تواتر این خبر چنانکه
بسیاری از متکلمین اهل سنت کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد و
گمان اینست که بیچارگان را تشبه کرده اند و جمعی از معاصر منع کرده اند
دلالتش را که مولی بمعنی ناصر و ابن عم است و این ناشی از نا فهمیدن معنی
حدیث است تبیان اما طریقه افضلیت بنا بر آنکه چون ثابت شد وجوب افضلیت
امام از رعیت حضرت امیر باتفاق دوست و دشمن بعد از رسول خدا افضل
از جمیع رعیت میباشد بعضی از علما فرموده اند فضل بن سکن پیغمبر را چونکه

علی ابن ابی طالب نص فرموده است شیخ الرئیس رحمه الله میفرماید کان
علی علیه السلام بین الاصحاب کالمعقول بین المحسوسات ابن ابی الحدید در شرح
نهج البلاغه در خطبه گفته است الحمد لله الذی قدم المفضول علی الفاضل
لمصلحة اقتضاها التکلیف و با آنکه بعضی متکلمین از اهل سنت ترجیح بلا مرجح را
قبیح میدانند جامی دیگر میگوید زچون وصف کنم کسی را که در هر کمالی تفوق
دارد بر جمیع امت در علم اعلم از همه در شجاعت اشجع از جمیع در سخاوت
اسخی از کل رعیت در زهد ازهد ناس است و هکذا در جمیع کمالات
سرآمد تمام امت است میگوید عاجزم از آنکه مدح کنم همچون خواجه
را عرض همه نص بر کرده اند افضلیت علی ابن ابی طالب را اغلب علماء
اهل سنت گویند تقدیم مرجوح بر راجح قبیح نیست حال شخص خردمند
بی عصبیت منصف ملاحظه کند که کیست صالح برای مقام امامت و نیابت پیغمبر
اسلام والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم اما اثبات سایر ائمه اثنا عشر بعد
از علی ابن ابی طالب به دو طریق ممکن است یکی نص متواتر از امام سابق و
دیگر اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن فرقه و اجماع شیعه اثنا عشریه متحقق
است بر امامت حسن ابن علی ابن ابیطالب و همچنین متواتر است نزد شیعه
نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت حسین و متواتر است نزد
امامیه نص از پیغمبر بامامت حسین بقوله اشاره الی الحسین هذا امام ابن
الامام اخو الامام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و بعد از حضرت ابی عبدالله

شیعه مختلف شده اند بعض قائلند بامامت محمد ابن علی مشهور بابن حنفیه و او را
حی و غائب و مهدی موعود دانند و ایشانرا کیسانیه خوانند و دیگران علی بن
الحسین زین العابدین و بعد از علی ابن الحسین مختلفند بعضی قائلند بامامت
زید بن علی ابن الحسین و ایشانرا زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی
الباقر از فرق شیعه هر فرقه که قائل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب
وجود معصوم در هر زمان ایشانرا امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر
امامیه باشند و شرایط امامت نزد طائفه زیدیه چند چیز است اول بودن
امام عالم بشریعت اسلام تا هدایت کند مردم را بسوی شریعت دوم بودنش زاهد
تا طمع نکند در مال مسلمین سوم بودنش شجاع تا انکه فرار نکند در جهاد با مخالفین
پس ظاهر باید بر اهل حق جهاد را بودنش از اولاد فاطمه پنجم بودنش داعی بسوی
دین حق و مبلغ در نصرت دین حق گفته اند بعضی تصریح کرده است بانکه هر
کس مستجمع این شرایط پنجگانه باشد پس او امام است و واجب است اطاعتش
و رجوع بنو میکند خالی بودن زمان از امام و قیام دو امام در دو شهر متباعد
از یکدیگر در وقتی که جامع این شرایط باشد و زیدیه هر چند فرقه اند فرقه
صالحیه اند و ایشان تبتریه خلافت خلفاء ثلثه از علی را بدلیل راضی بودن
علی و بعضی جارودیه و برخی سلیمانیه و اکثر ایشان در فروع تابع ابو حنیفه
اند و امامیه بعد از محمد بن علی قائلند بامامت جعفر بن محمد الصادق و بعد
از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از او قائل بامامی نباشند

و او را حی و غائب دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشان را ناووسیه
خوانند و بعضی قائلند بامامت عبد الله ابن جعفر و ایشان را فطحیه و برخی قائلند
بامامت موسی و وقف کنند بر موسی یعنی موسی را حی و غائب دانند و بعضی
موعودش دانند و ایشان را واقفیه خوانند حق مذهب اثنا عشریه باشد بعضی
هر سابقی بلاحق خود و تواتر اخبار از پیغمبر که فرمود عدد ائمه بعدد دو
ازده ماه است اما قائلون بوجوب نصب امام بر خلق عقلا گفتند ضرر و باعث
امام متوقع است از ظلم بر ضعفا و دفع ضرر واجب است عقلا این دفع
نشود بنصب امام که قیام کند باحکام شرع ایشان موافق اند با اهل سنت
را در تعیین ائمه و اما اهل سنت میگویند واجب است نصب امام بر هر کس
بتواند و گویند که امام مشخص میشود یا بنص خلیفه یا امام یا باجماع مسلمین
و گویند امام بعد از حضرت رسول ابو بکر صدیق است بعد عمر فاروق
بنص ابی بکر بعد عثمان ذو النورین بنص عمر بر جماعتی که اجماع کردند بر امامت
عثمان بعد علی المرتضی باجماع معتبرین اصحاب بعد واقع شد میان حسن ابن
علی و معاویه بخلافة مصالحه که و حسن بعد مستقر شد امامت بنی عباس
و اتفاق کردند اکثر اهل حل و عقد بر بنی عباس کشیده شد خلافت بنی
عباس تا زمان فخر الحکماء و المتکلمین سلطان المحققین نصیر الملة والدین
خواجه طوسی که منقرض شد دولتشان باقدام این دانشمند در زمان هلا
کوخان اما طائفه کیسانیه در نصب امام فتنه و جنگ و جدال کردند چنانکه

شد در زمان علی و معاویه گویند شریعت کافی است از برای کسی که بخواهد
بجاده مستقیم سلوک نماید وجود امام زمان که غایب است یعنی صاحب الزمان
نیز ثابت است هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و جماعتی که مشاهده شخص آن
حضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش بسیار بودند
آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر بودند ظاهر و معروف
بامامتهم و انسابهم که خبر میدادند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جوابات مسئله
مانند عثمان ابن سعید عمروی و ابو جعفر محمد ابن عثمان و قاسم ابن حسین ابن
روح نوبختی و علی ابن محمد سمری و چون نوبت وفات علی بن محمد رسید
خبر داد که حضرت صاحب الامر مرا خبر داده بموت من و یقین بروز وفات
فرموده است که کسی را وکیل نکنم که وقت غیبت کبری رسیده است و در
این غیبت امتحان خواهد کرد خدای تعالی مؤمنان را پس وفات کرد در همان
وقتی که خبر داده بود در زمان غیبت کبری نیز ملاقات کرده اند آنحضرت
را جمع کثیری از شیعه که بدلائل و معجزات بر ایشان ثابت شده که آنحضرت
است و شیخ طوسی معروف بشیخ الطائفه و غیر او از علماء تصریح کر
ده اند بعدم امتناع ملاقات آنحضرت در این زمان نیز بر جماعتی را از مؤ
منان که کتمان امر وی توانند کرد و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی نمیشود
مگر از جهل غافلش و وقوع چنین عمری در این امت که معتاد شده عمرها از
جمله معجزات و خوارق عادات باشد سیما که حکمت تعلق گرفته است بهمان

لا تخلو الارض من حجة لله ومخالفین که قائلند بوجود خضر والیاس که عمرشان
اضعاف مضاعف عمر حضرت صاحب الامر است قدح در صحت وجود آنحضرت
بنا بر طول عمر نتوانند کرد **اشارة** بدانکه آنچه ثابت است بدلیل و برهان
عقلا از شرایط امام عصمت است و علم باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا
وامر سیاست و آنچه متعلق باشد باین جمله و افضلیت در امور مذکوره لکن ثابت
شده است نزد امامیه بطریق اخبار از ائمه طاهرین خصایص چندی که از
خواص امام است از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس از هشام
ابن حکم که از جمله اصحاب ابی عبد الله جعفر ابن محمد الصادق است مروی
است که گفت پانصد مسئله در علم کلام در مجلس واحد پرسیدم و در همه
ان مسائل بجواب رسیدم از کمال حیرت که دست داد گفتم جعلت فداك
بود امام علم بکتاب و سنت و جمیع شرایع لکن علم باقسام این علوم چرا از آن
فرمود تو گمان داری که خدا تعالی شخصی را حجت گرداند بر خلق و نباشد
نزد او چیزی که خلق باو محتاج باشند و از جمله علم بجمیع علوم انبیاء و علم
بجمیع کتب منزله و علم بجمیع ما فی القرآن من الاحکام وغیرها ومن التفسیر والتأویل
وارد شده که هیچکس از امت عالم بجمیع قرآن نباشد مگر ائمه و نیز عالم باشند
باسم اعظم وارد شده است از ابی جعفر ع که اسم اعظم هفتاد و سه حرف
است که یک حرف از آن باصف ابن برخیا وزیر حضرت سلیمان علیه السلام
عطا شده بود و بآن قادر شده بود باتیان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون

حرفا و حرف عند الله استأثر به فی علم الغیب عنده و مروی شد که عیسی ابن
مریم را دو حرف از آن داده شده که بآن میکرد هرچه میکرد و بموسی چهار حرف
و بابراهیم هشت حرف و بنوح پانزده حرف و بآدم بیست و پنج حرف و جمع
کرده خدا تعالی برای محمد هفتاد و دو حرف را و محجوب گردانید از او حرف
واحد را و از جمله عصای موسی است چنانکه از ابی جعفر قال کانت عصی موسی
لآدم ثم صارت الی شعیب ثم صارت الی موسی و انها لعندنا و فرمود که
در نهایت خضرت و تازگیست مانند آنکه تازه از درخت کنده باشند هر
گاه خواهیم بسخن در می آید و از نهیاست برای صاحب الزمان که بآن کند
هرچه موسی کرد و از جمله حجر موسی است که چشمهای آبها از او منفجر میشد
آن نزد صاحب الزمان است و از جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جفر جامعه
و مصحف فاطمه و صحیفه و مراد از احمر ظرفی است که در او است سلاح رسول
الله و مراد از جفر ابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین وعلم العلماء
الذین مضوا من بنی اسرائیل والجامعه صحیفة طولها سبعون ذراعا بذراع
رسول الله فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش
فی الخدش و قال ع مصحف فاطمه مصحفی است که در او نوشته علی ع بخط خود
چیزی را که جبرئیل باملای دیگر القا می کرده بفاطمه سلام الله علیها در تعزیت
پیغمبر و لیس فیه شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری
ان فیه مثل قرآنکم هذا ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابی است که در آن

که در اوست با ملا پیغمبر و خط کاملی که کل حلال و حرام و از جمله نزول
ملکه است و روح بر امام زمان در هر لیلة القدر هر سال و خبر دادن بجمیع
امور یکه در آن سال شود از جمله بودن امام است محدث که از محدث
آنستکه سخن ملائکه شنود در مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در
حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق مذکور است که علم ائمه از ..
حدیث است و از این پیداست که اختلاف در علوم ایشان نیست و از جمله
عرض اعمال است از نیک و بد هر چه باشد عرض میشود بخدمت امام و
بائمه تعبیر کرده ابو عبد الله لفظ مؤمنان در قوله تعالی اعملوا فسیری الله
عملکم و رسوله والمؤمنون و از جمله افزوده شدن علم ائمه است در شب
جمعه و از جمله آنستکه هر چه معلوم ملائکه و انبیاء باشد معلوم ائمه است
و از جمله ائمه متولد شوند کامل العقل والعلم و ختنه کرده و از جمله انهم
یعلمون متی یموتون وانهم لا یموتون الا باختیار منهم الی غیر ذلک مما هو
مذکور در کتب احادیثنا الی وجه اکملها و افضلها خاتمه قال المصنف قدس
سره فی کتابه الاربعین انه لیعجبنی کلام فی هذا المقام للشیخ العارف الکامل
الشیخ محیی الدین بن عربی اورده فی کتاب الفتوحات المکیة قال رحمه
الله فی الباب الثلثمائة والست والستین من الکتاب المذکور ان لله خلیفة
یخرج من عترة رسول الله من ولد فاطمة یواطی اسمه اسم رسول الله جده
الحسین ابن علی یبایع بین الرکن والمقام یشبه رسول الله فی الخلق بفتح

الخاء و ینزل عنه فی الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الکوفة یعیش خمسا
او سبعا او تسعا یضع الجزیة و یدعو الی الله بالسیف و یرفع المذاهب عن
الارض فلا یبقی الا الدین الخالص اعداؤه مقلدة اهل الاجتهاد لما یرونه
یحکم بخلاف ما ذهب الیه ائمتهم فیدخلون کرها تحت حکمه خوفا من سیفه.
یفرح به عامة المسلمین اکثر من خواصهم یبایعه العارفون من اهل الحقائق عن
شهود و کشف بتعریف الهی له رجال الهیون یقیمون دعوته و ینصرونه و لولا
ان السیف بیده لافتی الفقهاء بقتله و لکن الله یظهره بالسیف والکرم فیطمعون
و یخافون و یقبلون حکمه من غیر ایمان و یضمرون خلافه و یعتقدون
فیه اذا حکم فیهم بغیر مذهب ائمتهم انه علی ضلال فی ذلک لانهم یعتقدون بان
اهل الاجتهاد و زمانه قد انقطع و ما بقی مجتهد فی العالم و ان الله لا یوجد بعد
ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد و اما من یدعی التعریف الالهی بالاحکام الشرعیة
فهو عندهم مجنون فاسد الخیال انتهی کلامه قال شیخنا الاجل بهاء الدین ره
بعد نقل الکلام قال بعض المهرة و تناوله بعد تغییره خصوصا قوله
ان لله خلیفة و قوله اسعد الناس به اهل الکوفة و قوله اعداؤه مقلدة الفقهاء
اهل الاجتهاد **المبحث الرابع فی العدل** قال و نعتقد ان ظهور المعجزات علی
ید الانبیاء والکرامات علی ید الاولیاء حق و ان الحسن والقبح بمعنی ترتب
استحقاق المدح والذم عقلیان و ان شکر المنعم واجب عقلا و سمعا و اننا
فاعلون لافعالنا و لسنا مجبورین علیها و انه سبحانه لم یکلفنا بما لا یطاق

الا با ولظواهرها القرآن حجة الا ما قام الدليل على خلافه كقوله تعالى يد الله فوق 119
ایدیهم و تجری باعیننا و علی العرش استوی و امثال ذلک   بباید دانست که
خارق عادات از قبیل معجزات انبیاء و کرامات اولیاء حق است چنانکه در
باب نبوت مذکور گردید کما قال صدر المتألهین فی الاسفار الاربعة نقلا
عن محی الدین ابن اعرابی ره هذه العبارة العارف یخلق بهمته تحقیق انکه
چنانکه انسان عادی در وعاء ذهن هر اراده نماید موجود شود در همین
همین طریق انسان کامل نسبتش بوعاء خارج و نفس الامر چنین است که
صفحه نفس الامر نسبت بانسان کامل مثل نسبت اذهان است بنفوس ما
عامیین پس ظهور خوارق عادات از انبیاء و اولیاء چنانکه مشهور است
حکایت آورده اند که دفعی میر فندرسکی ره که از جمله فضلا و دانشمندان
بود تشریف برده بودند در دربار پادشاه عصر خویش شاه عباس صفوی ره
بعد در دربار الیه تشریف آوردند اتفاقا در مجلس شخصی هندی ایستاده
نشسته بود حضرت میر دست فرا برد که فنجان قهوه را بستانند ایستاده شو
ادبی کرده فنجان از دست میر بیفتاد ثانیا و ثالثا باز همان طریق جسارت
کردن گرفت حضرت میر فرمودند کیست جسارت میکند شاه گفت که این
تائد و هنر جوکی معلوم شود میر فرمود بیا مسلمان شو هندو میر را...
استهزا کردن گرفت بعض آنکه جسارت نمود میر هیچ باز از پا کشید
فرمود بگیرید ناگهان افعی ایستاده بود که شدن شعبده را زیر دمعلوم

کشید شاه بیهوش شد چون بهوش آمد درخواست نمود که آن هندو بحالت نخستین 120
باز آید میر فرمودند که اگر آنچه عصای حضرت موسی زنده بوده بود برگشت
ممکن است این شخص نیز برگردد والا ممکن نیست پس ظاهر شد سر آنچه بیت
که فرمودند علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل حال علماء است که چنین باشد .
بخوارق عادات چه استبعادی است در اینکه انبیاء و اولیاء خوارق عادت بنمایند
تنبیه باید دانست که یکی از اصول مذهب امامیه عدل است و مراد از
عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل حسن و جمیل و تنزه او است از
فعل ظلم و قبیح بالجمله همچنانکه توحید کمال واجب است در ذات و صفات عدل
کمال واجب است در افعال بدانکه علماء را خلاف است در اینکه حسن و قبیح افعال
عقلی است یا شرعی جمهور امامیه و معتزله و علماء بر مذهب اولند و جمهور اشاعره
بر مذهب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل آن بسبب آن فعل مستحق مدح
و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آنکه از جانب خدا تعالی باشد و یا از جانب
عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست که عقل تواند دانست که جهت
نفس الامری که موجب الامری بعضی از افعال و اگرچه شرع بیان وارد
نکرده باشد و تواند دانست جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال که
محتاج بودن بوده و شرع خبر دهد بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا و گاه باشد
که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه
خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه و مراد از شرعی بودن حسن

یعنی ثانی آنکه فعل شنیع به جهت حسن و قبح نباشد بلکه حسن و قبح در افعال
بعد از نهی شارع موجود شود پس فعلی را که در شرع امر بآن وارد شده
باشد توانند بود که در همان وقت نهی از آن وارد شدی و فعلی را که نهی
از آن وارد شد توانند بود که در همان وقت امر بآن صادر شدی و چون
انجمله را دانستی تحقیق بدانکه حق مذهب امامیه است چه حسن بعضی از
افعال ضروری است مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و
کذب و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا اتفقند در این
احکام اهل ملل و غیر اهل ملل را این مذهب در غایت ظهور است نهایت دو
اشکال عظیم وارد است یکی آنکه بعضی گفته‌اند حسن و قبح به سه معنی اطلاق کنند
اول بمعنی صفت کمال و صفت نقص دوم بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند
و مخالف غرض که مفسده گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است اما
محل نزاع است سیوم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب
و استحقاق عقاب است این محل نزاع است لکن عقلی بودنش مسلم نیست
جواب این اشکال آن است که صفت کمال و صفت نقص و هم چنین موافقت
غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشد راجع شوند.
بمذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اهم باشد از اینکه ناشی از جانب
خدای تعالی باشد یا از جانب عقلا از جمله مدح و ذم الهی است ثواب
و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب و عقاب اخروی نیز راجع شود باستحقاق

مدح و ذم و هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید
ممدوحیت و مذمومیت عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقاب است حاصل
آنکه ممدوح و مذموم بودن نزد حکما ممدوح و مذموم فی نفس الامر است چرا که
اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این باطل است با
لاتفاق و هر ممدوح و مذموم فی نفس الامر ممدوح و مذموم باشد عند الله
والا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر یا لازم آید سفه و فعل آن
نه بر وفق نفس الامر و این هر دو معنی باطلاتست بالاتفاق اشکال دوم آنکه
قضیه العدل حسن والظلم قبیح را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی
است باتفاق آراء و آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شمرده اند پس دعوی
ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند در آن مسموع نباشد و
اتفاق جمهور علما و عقلا دلالت بر آن نکند جوابش آنکه ضرورت و بدیهی بودن
حکمین مذکورین و عدم توقف آن بنظر و فکر در غایت ظهور و بمرتبه ایست که انکار آن
مکابره محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح
و مفاسد در آن مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول اعمال
و مباشر افعال است صادر گردد و شرط در بدیهیات نیست که موقوف بهیچ چیز
نباشد بلکه آن است که موقوف نظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و اما
شمردن حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد
تمثیل بمصلحت عامه و مفسده عامه را اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره

منافی نمی‌تواند بود چه تواند بود که تصدیق واحد از جهتی داخل
یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این قضیه را در برهان و
جدل هر دو اعتبار توان کرد در هر کدام بجهتی و صحت ورود بودن تصدیق مذکور
تا بحال انکار نیست چه هر کس رجوع کند بخود داند که با قطع نظر از مصلحت
رسنده حاکم باحکام مذکوره است لهذا احکام مذکوره از جاهی که متعارف
مصالح و مفاسد نباشد باتفاق ازان باشند نیز لا محاله صادر شود و بالله
التوفیق این رساله برخی از محققین است و کلام اهل علم کلام ناصر است
از بلوغ کند سالم و چون عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد باید دانست که ا
احکام عقل بحسب حسن و قبح بر پنج قسمت است زیرا که اقسام حسن در دو نوع
از اقسام قبیح اما اقسام حسن وجوب است و ندب و اباحت و اقسام قبیح حرمت
و کراهت بیان این تقسیم آنست که هر فعلی که مذمت نکنند بر فعلش مترتب نشود
حسن گویند پس اگر بر ترکش ذم مترتب شود واجب گویند والا اگر بر فعلش.
مدح مترتب شود مندوب والا مباح و هر فعلی را که مدح بر ترکش مترتب شود
قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد والا مکروه و گاه باشد که
اصحاب عقل این احکام را احکام شرعیه نیز گویند بنا بر آنکه شرع مؤکد باشد
اینها است و نیز آنکه موجد اینها باشد چنانکه مخالفین متعلق گویند **توضیح** باید.
دانست که شکر منعم واجب است شکر را تعریف کرده اند علما بفعل ینبئ عن
التعظیم المنعم من حیث انه منعم سواء کان باللسان او بالارکان او القلب واجب یعنی ما

تا که حال که شناختی معنی شکر را پس معلوم است وجه وجوب شکر منعم زیرا
متکلمین
که تارک شکر منعم مذموم است در نزد حکما و شکر منعم باید مناسب حال شکور
باشد تا سبب نیز فرع معرفت باشد پس ابتداء معرفت واجب باشد زیرا که مقدمهٔ
واجب واجب است چنانکه مقرر است در علم اصول **تنبیه** بدانکه در افعال
اختیاریه سه مذهبست جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر مذهب
الهی
اشعری و تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکماء و جمهور علمای
اما مذهب اشعری گوید بنده را در فعل خود هیچ اختیاری نیست بلکه فعل عبد..
واقع است بخلق خدای را اراده وی بی سلطنت اراده عبد و گوید اراده
عبد مقارن فعل است بی آنکه مدخلی داشته باشد در صدور فعل و اینمعنی را
اعنی مقارنت اراده فعل را بدون مدخلیت کسب نام کرده و فرق میان فعل
اختیاری و اضطراری چون حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول
و عدم مقارنت در ثانی کند و گوید الکاسب حبیب الله و ظاهر است که این
معنی اعنی مقارنت اراده با عدم مدخلیت در وقوع فعل بمجرد اراده خدا تعالی
جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند و
فساد این مذهب بسیار ظاهر است و الا تکلیف بیفایده بودی و ثواب و عقاب باطل
شدی بلکه عقاب قبیح بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری و تعذیب وی
بر آن فعل قبیح است و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت اراده ما در فعل
باینمعنی اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش و این...

ضروری است که هیچ شبهه از خود دفع نتوان کرد مذهب جبر از قدر رسوا
تر است زانکه جبری حس خود را منکر است و معتزله گویند بنده مستقل
است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده بغیر
از انکه ایجاد کرده بنده را و صاحب اراده کرده باشد که با اراده وی
در حدوث مستند بامری خارج از وی باشد و این معنی تفویض محض است
و این مذهب نیز باطل است چه ممکن نیست صدور امری بدون اراده
خدا تعالی لیکن بطلان این مذهب نظری است و دلیلش انکه چون ثابت
شد بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون وجوب پس لا بد است
مر وجود فعل را از علت موجبه و ان علت اگر ذات عبد باشد بی احتیاج
بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم اید تخلف فعل معین از
بنده مادام موجود سابقا و لاحقا و این خلاف است و اگر ذات عبد در علیت
فعل محتاج باشد بحدوث امری خارج از ذات پس عبد مستقل در ایجاد
فعل نباشد و این خلاف است پس تفویض باطل است پس حق امر بین الامرین
است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین وارد شده و بیان اجمالش انکه
خواجه نصیر الدین طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده است
که اراده عبد علت قریبه فعل است و اراده حق علت بعیده اشعری نظر
را مقصور بر علت بعیده کرده و معتزلی نظر بعلت قریبه تنها نموده
قائل بتفویض گشته و حق انستکه وقوع فعل به مجموع ارادتین است چنانکه

عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین عارف رحمه الله
فرماید : انکه گوئی این کنم یا ان کنم : این دلیل اختیار است ای صنم تذنیب
بدانکه شک نیست در وقوع شرور در عالم کون و فساد و این شرور لا محاله
منتهی شوند بواجب و ممکن را لا بد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است به
واجب الوجود پس لا بد است انتهای سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و انکه
گفته اند از خیر محض جز نکوئی ناید باید بود این شبهه است که ثنویه قائل
شده اند بوجود دو الهین واجب الوجود یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و
دیگری فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب این شبهه منع وجود...
شری است که من جمیع الوجوه شر باشد و یا شریتش غالب بود بر خیریت
بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شر مطلق باشد یا غالب الشریة باشد
و اینگونه نیست بلکه هر چه مظنه شر بود چون نیک نظر کنیم لا محاله خیریتش
غالب باشد پس شر قلیل باشد در جنب کثیر عارف رومی ره فرماید .
پس بد مطلق نباشد در جهان : بد بنسبت باشد این هم بدان : و تحقیق
انکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد لا محاله محالست اما
گاه بالعرض باشد و بتبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موادی که
مظنه شر است از این باب است پس نه لازم شود قول بتعدد الهین چنانکه
ثنویه گویند و نه لازم اید استناد شرور بالذات بواجب الوجود اما .
نصا و قد دفنا اشکالی شده بیانش انستکه اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر

مثلا واقع است که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدای تعالی و تقدیر وی
از جمله حوادث افعال عباد است پس هرگاه بقضاء و حکم خدای تعالی و تقدیر
وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد جوابش آنستکه قضا و قدر چند
معنی وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضیهن سبع سموات ای
خلقهن و قوله تعالی و قدر فیها اقواتها ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث
نتواند بود چه بدلیل ثابت شده که افعال عباد مخلوق خدای نیست (۱) دوم
بمعنی ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی و قضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای
اوجب و قوله و قوله تعالی و قدرنا بینکم الموت ای الزمنا و اینمعنی نیز عام نیست
بخصوص واجبات است و لیکن سیم بمعنی اعلام و تبیین است کقوله تعالی و
قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض ای اعلمنا بذلک و کتبنا
فی اللوح المحفوظ و باینمعنی صحیح است در جمیع حوادث حاصل این معنی علم
واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه و جزئیه چنانکه مذهب حکما است
در قضاء و قدر و چه قضا نزد ایشان حکم عبارت است از علم کلی و قدر
عبارت است از علم تفصیلی جزئی و بنا بر این اشکال از طریق علم وارد آید
چه هرگاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن واقع
نتواند شد پس اگر از کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان محال است که علم
ازلی است خلاف عصیان موجود نتواند شد و الا جهل لازم آید و چون ایمان

---
(۱) ای مع اجبار العبد بل خلقه تعالی من مجری اختیار الفاعل و تفصیله الکبری

و طاعت موجود نتواند شد مقدور نیز نتواند بود در تحصیل کفر و عصیان
خواهند بود جوابش آنستکه علم تابع معلوم است نه معلوم تابع علم چه علم صورت
مطابق معلوم است پس معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد پس چون
کافری مثلا لا یزال اختیار کفر میکرد خدای تعالی در ازل چنین دانسته
اگر او در حد ذات خود بنحوی بود که اختیار ایمان میکرد همان نیز معلوم
میشد نیست پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر و ایمان در مؤمن
نبوده باشد و همچنین در همه اشیا تنبیه بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر
مشقت داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوی الهی است مر
عباد را باموریکه در او مشقت باشد و وعد و وعید مراد از وعد وعده
دادن است بثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم دادن است از عقاب
در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدن است از روی تعظیم و
مراد از عقاب در آخرت مراد از ثواب نفع رسانیدن است از روی
اهانت و چون اینمعانی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین بحسن
و قبح عقلیین در آنکه حسن تکلیف معلوم باشد و حق آن است که عقل
بیابد حسن تکلیفات را اما تفصیل نه بضرورت و دلیل بر حسن تکلیف آن
استکه نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که از آن جمله
اینها عقلست و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب
جوار رب العالمین است و دیگری بمقتضای محافظت بر امور نظام بدن که

غرض اصلی از انها حفظ وجود شخصی و نوعی انسانی است و سایر قوی
بعضی جنود و اعوان عقل و بعضی جنود و اعوان شهوت و بعضی از تدبیر
تواند بود که طایفه دوم از قوی بوکر دند بطایفه اولی باعانت قوت عقلی
بدون انکه ضرری در غرض اینطایفه متصور شود و انقدر از اعانت
مذکوره انست که معارضه با قوت عقلی نکند و ویرا از غرض اصلی وی
باز ندارند و با همال تدبیر مذکور طایفه اولی بر میگردند باعانت و خدمت
قوه شهویه بطایفه دوم بحیثیتی که مکلف بالکلیه از غرض اصلی خود باز
ماند و حال انکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق جوار رب
العالمین و تدبیر و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول نیست بلکه بر وجه تمام
و کمال مقدور هیچ عقلی نیست بلکه بتعریف الهی موقوف است که عبارت
از انست تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود حسن باشد
عقلا بنا بر اشتمال بر فایده عظیمه که بدون ان حاصل نتواند شد و چون
حسن تکلیف را دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروط است بشرطی چند
که بعضی راجعست بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و برخی بمکلف
اما انچه راجعست بنفس تکلیف انست که تکلیف مقدم باشد بر زمان
فعل تا مکلف مهیای فعل تواند شد و انچه راجع بنفس فعلست امکان فعل است
چه تکلیف بمحال قبیح است عقلا و انچه راجع است بمکلف علم اوست بحسن و
قبح افعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر [illegible] فعل

تا در ثواب نقص و در عقاب ازدیاد واقع نشود راجع است بمکلف قدرت
اوست بر فعل و علم او بامکان تحصیل و علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل
یا عاجز از علم بکیفیت فعل قبیح است پس معلوم شد که خداوند عالم بندگان
خود را تکلیف نمیفرماید بچیزی که از طاقت انها خارج باشد زیرا که تکلیف
عاجز قبیح است چه عاجز از فعل و چه عاجز از علم بکیفیت فعل هذا ما ذهب الیه
المحققون قال و تحمل ایات القران علی ظاهرها الا ما قام الدلیل علی خلافه
تنبیه بدانکه قران مشتمل است بر محکمات و متشابهات و خاص و عام و
مطلق و مقید تفسیر و تاویل ظاهر و باطن فرموده اند عبارات قران حظ
عوام است معانی قران حظ علما است کنایات و اشارات حظ اولیاء
و انبیاء است تفسیر کشف معنی کلام است تاویل برگشت کلام است بترجیح
احد فرموده اند لا یجوز تفسیر القران الا بالنص الصحیح والاثر الصریح
و فرموده اند انما یفهم القران من خوطب به و مخاطب بقران محمد و ال محمد اند
والحاصل ظواهر قران چه راجع باحکام و چه غیر احکام معمول میشود
همان ظاهر حجت است مگر انچه دلیل قایم شده باشد بر خلاف ظاهر از قول معصوم
مثل قوله تعالی ید الله فوق ایدیهم زیرا که ید کنایه از قدرت است و
دلیل بر امتناع حمل بر ظاهر امتناع جسمیه است و مثل و علی العرش استوی
که استوی بمعنی استولی است زیرا که هرگاه [illegible] را بر ظاهرش
حمل کنیم که عبارتست از نشستن است و استوا بمعنی جلوس است و خداوند

منزه است از جسم و جسمانیات والله ولی التوفیق وهو العالم بحقایق الامور

البحث الخامس فی المعاد قال ونعتقد ان المعاد جسمانی وعذاب القبر و
نعیمه وسؤال منکر ونکیر والصراط والمیزان والجنة والنار حق صدق و
ان فاعل الکبیرة اذا مات من غیر توبة لا یخلد فی الجحیم وان الآیات التی ظاهرها
خلاف ذلک متأولة وان شفاعة اصحاب الکبائر باذن الله وان المؤمنین
مخلدون فی الجنة والکفار مخلدون فی النار. بدانکه معاد در لغت به
معنی بازگشتن است و اینجا بمعنی بازگشتن روح است ببدن بعد از مفارقت
از او و از ضروریات دین است وجوب بازگشت روح بسوی بدن
در روز قیامت برای دریافتن جزای عملی که در ایام دنیا کرده باشد
عقل نیز دال است بر وجوب معاد بنابر وقوع وعد بثواب و وعید بر
عقاب و واجب است وفا کردن بوعد و وعید و این موقوفست ببازگشتن
روح ببدن و اگر سؤال کنند که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعاده
روح ببدن صحیح نتواند بود چرا که جائز باشد یا بعین بدن اول خواهد
بود و این محال است بنابر انعدام بدن اول و امتناع اعاده معدوم بالضـ
روره و یا بمثل بدن اول و این نیز ممتنع است والا لازم آید که مثاب
و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و قبیح و جوابش بر دو وجه
است یکی مذهب محققین که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت
بدن پس گوئیم بدن بعد از مفارقت معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد

بحسب ماده و در وقت اعاده ناقص شود بر ماده بدن فعل صورت
اولی و تعلق گیرد باین بدن معاد روحی که مجرد است و باقی است بالتشخص و تشخص
انسانی نیست مگر بتشخص نفس ناطقه که روح عبارت از اوست و در تشخص
نفس ناطقه ماده بدن دخیل است باعتبار ماده ما لی نه باعتبار صورتی معین یعنی
که شخص طفل بعینه همان شخص کهل و شیخ است با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه
بدن طفل نیست پس روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد چنانکه لازم
نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دوم بر مذهب جماعتی که قائل نیستند
بتجرد روح بلکه روح را قائم دانند ببدن و فانی دانند بموت بدن لیک
گویند که بدن بعد از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی
و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است باجتماع اجزای
بدن و در روز قیامت چون اجزای متفرقه مثلا مجتمع شود باز حیات با
بدن شخص همان شخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای جسم را موجب زوال
تشخص وی ندانند و این هر دو جواب بنابر تسلیم امتناع اعادهٔ معدوم است
بعینه و در میان مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع مذکور و کلام بر
ایشان لامحاله آسان باشد و محتاج بجواب نباشد تبصرة بباید دانست که در معاد
است خلافی در وقوع اصل معاد نیست اما اختلافات واقع است در
کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور ناس در این معاد بر پنج مذهب
اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکما و الهیین قائلند بمعاد رو

نقط را اکثری از محققین هر دو فرقه قائلند بروحانی وجسمانی معا واکثر
طبیعیین از فلاسفه انکار هر دو کنند بنفی معاد مطلقا و منقول است از جالینوس
وامثالش که توقف و شک داشتند در امر معاد و موجب این اختلافات
اختلاف است در انسان زیرا که هر که معتقد است که حقیقت انسان این هیکل
محسوس است و روح عرضی است یا صورتی قائم بماده بدن که زائل شود بطریان
موت پس اگر با وجود این اعتقاد قائل بشریعت است تواند بود که قائل شود
بمعاد جسمانی فقط و اگر معتقد ملی و شریعتی نیست قائل شود بهیچیک از معاد
نتواند بود و نزد هر کس حقیقت انسان نفس مجرده او است و بدن مر او را
نیست مگر آلتی منفصل از حقیقت انسان او قائل است بمعاد روحانی فقط
و هر که قائل است بترکیب حقیقت از نفس مجرده و بدن قائل است بهر دو نوع.
معادین هر کس شاک باشد در حقیقت انسان متوقف است در امر معاد
مطلقا معاد نیز بر دو قسم است روحانی و جسمانی بعضی از متکلمین حصر
کرده اند معاد را در جسمانی و بعضی از متفلسفین در روحانی و هر دو
در طایفه قاصر اند اما اکابر حکما و مشایخ عرفا و محققین متکلمین بهر دو قائلند
و انیست قول تحقیق حقیق بتصدیق زیرا که مدرک که عالم است بر سه گونه است
عالم عقل و عالم مثال و عالم محسوس اگر خواهی بگوئی عالم معنی و عالم صورتهای
بذاتها و عالم صور طبیعیه و ادراک انسان بهر گونه است تعقل و تخیل و احساس اما از هم
لحق است بتخیل چه معانی جزئیه مضاف شده اند بصور مادیه یا بصور مثالیه

نیز سه فرقه اند کامل و متوسط و ناقص چنانکه خداوند کریم سه
صنف فرموده انسانرا مقربین و اصحاب یمین و اصحاب شمال و بتفصیل هفت
قسم اند زیرا که یا کاملند در علم و عمل هر دو یا کاملند در علم و متوسطند
در عمل یا کاملند در علم و ناقصند در عمل یا کاملند در علم و عمل هر دو یا کاملند
در عمل و ناقصند در علم یا متوسطند در هر دو یا ناقصند در هر دو پس
این اصناف بحسب غلبه یا دوام تعلق یکی از از عوالم سه گانه از مراتب
سه گانه پدید آیند که آن ادراکات منزله در زنها اند بآن عوالم پس
بر کسی غالب است اتصال نفس بجزئیات حسیه و بر کسی غالب است اتصال
نفس بجزئیات مثالیه و بر یکی اتصال بعالم معنی پس هر که غالب باشد بر او اتصال
بصور دنیوی قبر سرابیه و اعمال منابعات وهمیه و قصر همت بر التذاذ بلذات
ما جله حیات اساسی دنیه از اصحاب شمال است و زدها الیف حسرت و نکال
است و هر که غالب باشد بر او اتصال بصور دائمه اخرویه و طلب لذات
اجله از اصحاب یمین است در و مال او را نعیم دائم و خلاصی از دوزخ ملتهب
و آنانکه عقل بالفعل و عقل مستفاد شده اند و از اهل معنی هستند و اتصال
چه حکیم و چه قیاس یعنی اهل سعادت روحانی اند و بعضی از آنها از شرح
همت که شمر کند شان الست همت عالی است اصلا هر چه هست
در اعمال از جهت محوست رتبت و از کثرت ذکر و فکر بحق بتخلق بخلق
رسیده اند بجهت این طایفه اند اهل معنی باقی هم خویشتن بوشند

ثانی ز خود و بدوست باقی : این طرفه که نیستند و هستند : و انبیا نشکر
رضوان من الله اکبر را استحقاق در روح و ریحان و جنت نعیم را استهال
دارند در درخشان نانک گفته است : خلاف طریقت بود کاولیا : تمنی کنند
از خدا جز خدا : عارف رومی رحمه الله فرماید : از خدا غیر خدا را خواستن
ظن افزونی است کلی کاستن : زندگی بی دوست جان فرسودنست
مرگ حاضر غایب از حق بودنست : و این ترجمه قول امیر المؤمنین علی علیه السلام
که در دعای کمیل فرموده است : هبنی صبرت علی عذابک : فکیف اصبر علی
فراقک : و قطب العارفین خواجه عبد الله انصاری قدس الله سره فرماید
الهی چون آتش فراق داشتی : با آتش دوزخ چه کار داشتی : اینست
ثواب روحانی که لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر و
عذاب روحانی همچنین و فی الدعا یا نعیمی وجنتی وجنت نعیم صوری را
دارند ولی نه بالذات بلکه بالعرض کالظل الازم بنعمت مشرفنا
از پادشاه چنانکه در عذاب نیز گاه صوری و روحانی جمع شوند سوزش
چون حرقت در وجع روحانی چون هم و غم و حسرت فراق قال الشیخ
الرئیس قدس سره فی المعاد الروحانی ان النفس الناطقة کمالها الخاص
بها ان تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صورة الکل والنظام المعقول فی الکل و
الخیر الفائض فی الکل مبتدئة من مبدأ الکل و سالکة الی الجواهر الشریفة
الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المتعلقة نوعا ما بالتعلق بالابدان ثم

الاجسام العلویة بهیئاتها وقواها ثم کذلک حتی تستوفی فی نفسها هیئة الوجود
کله فتنقلب عالما معقولا موازیا للعالم الموجود کله مشاهدة لما هو الحسن المطلق و
الخیر المطلق والجمال و متحدة به و منتقشة بمثاله و هیئته و منخرطة فی سلکه و
صائرة من جوهره و بدانکه علمی که در اصناف هفتگانه ذکر شد اعم است از
علم بذات الله و صفاته و علم بآیات الله و احکامه و نیز اعم است از علم حضوری
و حصولی اگر بگوئی علم حضوری علم شیء بذات خود است یا معلول خود و در
عالم بالله هیچیک نیست گوئیم اینجا از قبیل علم ثانی است یعنی فیه لیس این ضیم
تکثیر اصناف زیاد می شود ولی اگر از نظر این شمرده نشود کامل در هر دو است
و کامل در علم تنها لیکن علم بالله و صفاته نه عالم بآیات الله تنها مگر اینکه وسیله
شود معاش بعلم بالله پس کمال در علم تنها نیست چنانکه صاحبش را بعالم نور دیدار
که المرء بذل المشاهده بلی مقربین مراتب دارند و نقصان دارند بعضی
بر برخی چون اصحاب یمین که کاملین در عمل دون علم و متوسطین در هر دو
پس آنها نیز معتبر است در روحانی انسان که عقل بالقوه عقل بالفعل شود و بعد
رابع است اگر عقل مستفاد شود و بعد اگر عقل فعال شود و بعد از این نیز
فنا فی الله و بقا بالله است کسی که بلوغ باین غایات روحانیه است که
ناصرات از خود شناسی نمیدانند خود را مگر همین بدنه و عوارض بدن
و قوی و طبایع ان : بیت از سلسلة الذهب : حد انسان بمذهب عامه :
حیوانیست مستوی القامه : پهن ناخن برهنه پوست ز موی : بد و باره

سیر عجائبه ذکری : هرکرا اینکه نه کالهیات : مبهنده کان که انسانت
ادمی چیست برزخی جامع : صورت خلق وحق درو واقع : متصل با حقایق
جبروت : مشتمل بر دقایق ملکوت : ظاهرش خشک لب بساحل فرق : با
طنش در محیط وحدت غرق تَوضیح بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی
بر دو مذهبند بری مذهب اکثر متکلمین وان قول بحشر جسمانی است فقط
دوم مذهب محققین متکلمین وان قول بمعاد جسمانی وروحانی معاد
حکماء اسلام جمیع الهیین نیز قائلند بمعاد بدنی جمیعًا لکن در معاد جسمانی بعقل
باشند وبتصدیق انبیاء اکتفاء نمایند وتصحیح این معاد باستقلال عقول
نتوان کرد وبتصدیق ایضا قال الشیخ رحمه الله فی الشفاء یجب ان یعلم ان
المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشرع وتصدیق
خبر النبوه وهو الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن وشروره معلومه
لا یحتاج الی ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقه التی اتانا بها سیدنا ونبینا و
مولانا محمد صلی الله علیه وآله حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن
ومنه ما هو مدرک بالعقل والقیاس البرهانی الذی صدقته النبوه وهذا
هو السعادة والشقاوة الثابتتان بالعقول والمقاییس اللتان للانفس و
ان کانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحکماء
الالهیون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة
السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الی تلک وان اعطوها ولا یستعظمونها

فی جنب هذه السعادة التی هی مقارنة الحق الاول علی ما نصفه عن قریب ..
فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها فی
الشرع انتهی کلامه قال الامام الفخر الرازی ره فی الاربعین فی تقریر المذهب
القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا بهذا القول
وذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی ان سعادة
الارواح فی معرفة الله ومحبته ودل علی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات
الا ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیا غیر
ممکن وذلک لان الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا
یمکنه الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولا باستیفاء
اللذات الجسمانیة لا یمکنه الالتفات الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما
تعذر لان الارواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم فاذا ماتت وقویت
هذه الارواح الی عالم القدس والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت الی
الابدان مرة اخری لم یبعد ان یصیر هناک قادرة علی الجمع بین الامرین و
لا شک ان هذه الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات انتهی المعنی
ثم علی اشتماله برهان عقلی وهو جمع بین الحکمة النبویة والقوانین الفلسفیة
وجب السعی الیه واقرب آنستکه آنچه از ضروریات دین است معادی آ
که شخص معاد همان شخص مکلف دنیوی باشد که مورد لذات والام
جسمانیه تواند شد چه تأویل جمیع آیات وارده درباب جنت وثواب

۱۳۹ و عقاب روحانی بنا بر تبعید است و عنصری بودن ماده را جمعی از
محققین اهل اسلام مانند حجة الاسلام غزالی و ابی نصر فارابی قدس الله
اسرارهم و غیره شرط ندانسته بلکه تصحیح معاد بدن مثالی کنند پس اگر معاً
که از ضروریات است بدین نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری از علمای اسلام
لازم آید اما الحق نظر ایشان درست نمی رسد و از اسانید خود کسی که در این
فن راسخ بوده اند حاشا که منکر معاد جسمانی و عذاب قبر و غیرها از امور اخروی
بعضی امثال آنها از ضروریات است و حقیقتش را نتوان فهمیدن : بیت: آنانکه
محیط فضل و آداب شدند : در کشف دقیقه شمع اصحاب شدند : ره
زین شب تاریک نبردند برون : گفتند فسانه ای و در خواب شدند
مگر شویدن رزعند الله اگر چه بعضی در این باب سخنان گفته اند ولی
عربی مغزی سزاوار نیست: بیت: چون نیست در این مردم نادان اهلی
نتوان گفتن هرانچه در خاطر ماست : ولذا حضرت نبوی دعا میکرده
و میفرمود: اللهم ارنی الاشیاء کما هی بلی همچنین است خذها و کن من
الشاکرین تبصرة ایمان بغیبات انسانی است چون ایمان بعید بلی بعضی
کسان هستند که مقلد و تقلید محققین است برای بسیاری از اشخاص
که استعداد تحقیق ندارند نافع است ولی از محققین تا مقلد فرقها است
و برخی هستند که علم الیقین دارند و طایفه اهل شهود عین الیقین
بلکه حق الیقین که وجود طبیعی ایشان مبدل شده بوجود نورانی از ابدال

کرده اند و حدیث کیف اصبحت در حق زید شهود است صاحب دلی ۱۴۰
گوید بیت: هر که امروز معاینه رخ دوست ندید : طفلی است که او قفل
نزداند : دیگری فرماید : وعده وصل تو را خبر ما انداخت : دارا
امید که امروز خبر را برسد : کسی که مثلاً بمقام تخلق رسیده : و اتصف الله
بصفات الله یا فقیر شود کجا ایشان عین حبة الصفات شده و در معرفة
الاعمال که هر جزاء اعمال و اظلال ملکات می بینند وجود ملکات حمیده
و رذیله که چون روح مسند جای صور لطیفه و قبیحه از برای ارباب شهود
است و اینها ماده و صید جحیم و نعیم بلکه تابع و باقی به بقای وجود که خود
شان از کدام دیار شهود عالم شاهد میشود شاهد اشهد تنبیه
باید دانست که سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ حق است اتفاقی
مسلمین است بر حقیقت سؤال منکر و نکیر در قبر و عذاب کفار و بعضی عصاة
در قبر و شک نیست که تو هر که قائل نیست ببقای روح بعد از موت
بدن در قبر بقدر ما یمکن الزمان ان تقع فیه السؤال والعذاب المذکور
ان چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان آن و تو
هر که قائل بود ببقای روح تواند بود که سؤال و عذاب مذکور بین مخصوص
باشد بروح و نیز تواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشد با اعاده
تعلق روح بسوی بدن بقدر یک از زمان ممکن باشد وقوع سؤال و عذاب
مذکور در این زمان و کذلک الحال فی تراب المؤمن فی القبر و این جواب

حیوة لبرزی بدن کما هی است که مراد ثواب و عقاب باشد ما دام المیت فی
القبر کما هو الظاهر من قوله ع القبر روضة من ریاض الجنان و حفرة من النیران
پس قول باعادهٔ حیوة لبرزی بدن ما دام فی القبر ممکن نتواند بود و لاعقلا الا بلا
لامحالة دخل وجه من قبول الحیوة بالضرورة و بنا بر قول باعادهٔ حیوة فی الجمله
خلاف است که عقیب دفن خواهد شد یا قریب بقیام الساعة و الحق هو
الاول لما قال الوالد ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو اذاقة الروح
من الثواب و العقاب للمکلف عما لا یکون مداخلا فی لطف التکلیف و اما البرزخ
فهو الحاجز بین الدنیا و الآخرة من وقت الموت الی البعث فمن مات فقد
دخل البرزخ کذا فی الصحاح و ثبوت احوال برزخ و بقای ارواح است
در احادیث بیان احوال اهل عالم برزخ شده است منقول است عن ابی عبد
الله قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة من الجنة تعارف و تساءل فاذا
قدمت الروح علی الارواح یقول دعوها فانها افلتت من هول عظیم ثم یسئلونها
ما فعل فلان و ما فعل فلان فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و ان قالت
لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی و عن یونس بن ظبیان قال کنت عند
ابی عبد الله ع فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین فقلت یقولون تکون
فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش فقال ابو عبد الله سبحان الله
المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذلک
اتاه محمد و علی و فاطمه و الحسین و الحسن و الملائکة المقربون فاذا قبضه الله

عز و جل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فاذا قدم علیه القادم
عرفه [illegible] و عن ابی بصیر عن ابی عبد الله قال سألته عن ارواح المشرکین
فقال فی النار یعذبون و یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة و لا تنجز لنا ما وعدتنا و لا تلحق آخرنا
باولنا جمهور اهل اسلام بر آنند که خدا تعالی تخریب این عالم علی الاطلاق
خواهد کرد و بعد از آن عالم دیگر پدید خواهد آورد که آن عالم آخرت
باشد و جمیع مردگان را زنده خواهد کرد و باز خواهند داشت در
موضعی که آن روز جزا خواهد بود و در عقب این روز ها بمقدار پنجاه هزار
سال دنیا آفتاب خواهد بحرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر عبارت
از زنده کردن مردگان و جمع کردن ایشان است در آن روز در آن موضع
کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین اعمال بنده را در آن نامه ثبت کنند
و حساب عبارت از آن بود که نامه را بنظر مکلفین در آرند و بدست
ایشان دهند تا خود مطلع بر اعمال خود شوند و حجت بر ایشان تمام شود.
میزان عبارت است از آنچه در کفتین مقادیر [illegible] که اعمال با آن سنجند و صراط
عبارت از جسری است ممدود بر متن جهنم ادق از شعر و احد از سیف
که مامور شوند جمیع مکلفین بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع
جمیع این امور اجماعی است بلکه از ضروریات است لیکن در معنای
خلاف است [illegible] وجوب معرفة انها معلوم نیست و محققین گویند هر موجود
را حرکت جبلی است بسوی حق تعالی و عبادت تکوینی دارد کما قال المعلم

 الثانی نصلت السماء بدورانها والارض بوجهانها والمار بسلامته والمطر بهطلانه
وقد یصلی له ولا یشعر ولذکر الله اکبر وادمی را سلاوة این سلوک عبادت
تربیتی بباشد پس چنانکه اصل معاد روحانی است وجسمانی همچنین هر
یک از مواقف روحانی دارد وجسمانی پس صراط روحانی سلوک الی
الله است شریعة وطریقة در مراحل علوم ومعارف ومنازل اخلاق
واعمال چون ارادت وتوبه وانابه ومحاسبه ومراقبه وتوکل ورضا
وتسلیم وغیر ذلک وصراط حق در عین وحدتش بعدد سالکین الی الله
است ولهذا اکابر گفته اند الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق پس
صراط مستقیم صراط انسان کامل است لما تلی رسول الله وان هذا
صراطی مستقیما صراطا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله خط خطا وخط
جنبیه خطوطا اخری هکذا پس صراط مستقیم صراط توحید وتجرید سالک
جمیع انبیاء واولیاء واتباع ایشانست ودر بحار است الصراط صراطان
صراط فی الدنیا وصراط فی الاخرة والاول هو الامام المفترض طاعته و
چون نار جهنم صورت معنائی است که تعلق بدنیا باشد ائمه در تفسیر
آیه شریفه وان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا ثم ننجی الذین
اتقوا ونذر الظالمین فیها جثیا فرموده اند جزناها وهی خامدة [illegible]
خلیل را بعلم وعمل این آتش را خاموش کرده که اسپیتی بوزن توسد بشنیه
السلام المؤمن رد راهی در جاده دارد که یکجا زمو باریکتر است ودیگر

از شعشعه نورش صورت حاصل است وبعضی از محققین قطب غزالی وصدر المتألهین
وفیض ونحوهم را در اینجا تحقیقی است بغایت نفیس وهو ان لکل معنی من
المعانی حقیقة وروحا وله صورة وقالب وقد تتعدد الصور والقوالب
بحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ولوجودها فی القوالب
یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فی
الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک بل لا
ان یکون جسما ولا کون النقش محسوسا او معقولا ولا کون اللوح من قرطاس
او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه حقیقة اللوح وکذلک المیزان فانه موضوع
لمعیار یعرف به المقادیر للاشیاء وهذا معنی واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب
مختلفة وصور شتی بعضها محسوس وبعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام
والاثقال کذی الکفتین وما یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاسطرلاب
وما یوزن به الدوائر والقسی کالفرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول و
ما یوزن به الخطوط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به
العلوم کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل المستقیم پس بر این تحقیق ثابت
گفت که هر یک از میزان نیابت برای خواص منطق و قوانین نظر است که حق
دیانات [illegible] واعتقادات واصول این قوانین شناخت کما اختاره الغزالی قده
فی بعض تصانیفه و برای خواص وعوام در افعال واعمال جمیع انبیاء واو
صیاء اند چه صحت وفساد عمل بموافقت با گفته وکرده ایشان ومخالفت ایشان

تحقق شود کما ورد فی الحدیث ان المراد من القسطاس الانبیاء والاوصیاء
وان امیر المؤمنین علی ع هو المیزان فیها ان کل امة هو نبی تلک ووصی النبی
وقال المحقق اللاهیجی ولبعض اخواننا الاماثل رسالة نفیسة فی تحقیق میزان
الشیخ فهی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد الظن ان رسالة المذکورة
لشیخنا المحدث القاشانی قده واما جنت ونار عبارت از دار ثواب است
ودار عقاب وثواب وعقاب جسمانی ولا محاله مادی باید جسمانی و
خلاف است در اینکه جنت ونار موجود اند الان یا موجود خواهند شد
در سر روزیات اکثر بر مذهب اولند وبعضی از معتزله بر مذهب ثانی اند
وحق مذهب اول است بنابر دلالت ظواهر آیات واحادیث بر آن واما
شرور ثانی باید دلیل دخل است در لطف ووعد ووعید کما لا یخفی و
مستند فرقه ثانیه چند وجه بود یکی لزوم عبث وآن مندفع است باینکه
موجود بودن جنت ونار فعلا داخل است در لطف ووعد ووعید دوم
لزوم فنا وهلاک لعموم الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع
علی دوامهما وآن مندفع است بحمل اجماع بر ما بعد فنا است فلا ینافی هلاکهما
لحظة واحدة قبل القیمة سیم عدم تحقق مکان برای جنت ونار چه تحقق
جنت ونار در سموات این عالم ممتنع است لاستحالة الخرق فی الافلاک
ولانها لا تسع جنة عرضها کعرض السموات والارض ودر عنصریین در عالم دیگر
لاستحالة وجود عالم آخر بنابر آن لهذا العالم کما هو دعوای الشیخ مکان جنت

فوق سموات سبع است وتحت العرش کما علیه اکثر ومن کقوله تعالی عند سدرة
المنتهی عندها جنة المأوی وکقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن وتدبیس ان
خرق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع ونار موصوف نیست بوسعتی که
در عالم عناصر گنجایش آن نباشد فیمکن کونها تحت الارضین السبع کما هو المشهور
ورای حکماء آنست که دار جنت جسمانی بواطن افلاک بود وهی نفوس
المنطبعة کما مرت الاشارة الیه وقال الغزالی ره فی المضنون علی غیر اهله اللذة
المحسوسة الموعودة فی الجنان من اکل وشرب ونکاح یجب التصدیق
بها لامکانها وهی کما تقدم حسی وخیالی وعقلی اما الحسی فبعود الروح
فی البدن ولا کلام فی ان بعض هذه اللذات مما لا یرغب فیها کل احد
مثل اللبن والاستبرق وغیرهما وهذا ما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی
اعینهم ویشتهونه غایة الشهوة وفی کل صنف وکل اقلیم مطاعم ومشارب
وملابس یختص بقوم دون قوم ولکل احد فی الجنة ما یشتهیه ولکم فیها ما
تشتهی انفسکم ولکم فیها ما تدعون وربما یعظم الشهوة فی الآخرة ولا یکون تلک
الشهوة معظمة فی الدنیا کالنظر الی ذات الله فان الشهوة والرغبة التامة
فی الآخرة فیه واما الخیالی فلذته کما فی النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قریب
ولو کانت دائمة لم یدرک فرق بین الحسی والخیالی لان التلذذ انما
بالصور من حیث انطباعها فی الخیال والحس لا من حیث وجودها فی الخا
رج فلو وجد فی الخارج ولم یوجد فی حاسته بالانطباع فلا لذة ولو بقی الح

المنطبع في الحس وعدم لذات اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع
الصورة في هذا العالم الا ان صورها المخترعة ليست بمحسوسة ومنطبعة في
القوة الباصرة فلذلك اذا اخترعت صورة جميلة في غاية الجمال وتوهمت
حضورها ومشاهدتها لم يعظم التذاذك لانها ليست تصير مبصرة كما في النوم ولو كانت
لنا قوة على تصويرها في القوة الباصرة لعظمت اللذة وتنزل منزلة الصورة
الموجودة في الخارج ولا تفارق الاخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال
القدرة على تصوير الصورة في القوة وكل ما يشتهيه احد ينحصر عنده
في الخيال فيكون مشتهيه متخيلة وسببا لبصارة اي سبب انطباعه في القوة
الباصرة فلا يخطر بالبال شيء يميل اليه الا ويوجد في الحال اي موجود لديه
يراه واليه الاشارة بقولهم ان في الجنة سوقا تباع فيه الصورة والسوق عبارة
عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب المشتهى
واما الوجه الثالث وهو الوجود العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات اعني
اللذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة
تختلف اللذات كالحسيات فيكون الحسيات اختلافها وكل واحد يكون مثال
الاخرة وان كان ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
بجمع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل
واحد بقدر استعداده فالمعترف بالتقليد المجرد على الصور الذي لم
ينفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الحقائق والعارفون المستبصرون بعالم

الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية
ما يليق بهم ويليق بشوقهم وشهوتهم اذ احد الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه
اذا اختلف الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة
القوة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية افاضت بواسطة
النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتمله افهامهم فيجب التصديق بانه موجود
والاقرار بان وراء ما شهدته اقسام من امور يليق بالكرام ولا تدرك بالفهم البشري
وانما تدرك في مقعد صدق عند مليك مقتدر قال ان فاعل الكبيرة اذا
مات من غير توبة لا يخلد في النار بايد دانست كه كناه نزد بعضى از علماء
امامية مثل شيخ طوسى رحمه الله همه كبيره است نهايت كه تفاوت اند ودر
نماى انها مخالفت مولى است وانكه كويند صغيره نسبت بانچه اكبر است
وكبيره است نسبت بانچه اصغر از اوست وبعضى فرمايند از كناهان انچه
خداوند وعده عذاب فرموده است در قران ان كبيره است وانچه وعده
عذاب نفرموده است ان صغيره است تنبيه بدانكه جماعتى از معتزله قائلند
بتحابط ميان طاعت ومعصيت يعنى كويند كه طاعت باطل كند معصيت
سابقه را ومعصيت باطل كند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوى باشند
نه طاعت ماند ونه معصيت واگر يكى زايد باشد بر ديكرى بقدر زيادتى
باقى ماند وعلماى امامية وساير محققين قائلند ببطلان تحابط چه نزد ايشان
بايد كه ضد او با منافي باشد ومنافات نيست ميان طاعت ومعصيت كما

باشد از اجتماع در محل واحد چه فعل واحد نتواند بود که باعتباری طاعت
باشد و باعتبار دیگر معصیت چه جای آنکه هر کدام فعلی دیگر باشند و
همچنین منافاتی نیست میان استحقاق عقاب چه بدیهی است جواز بودن
شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق
مدح و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلم است لا محاله چه در صورتی که
معصیت مساوی طاعت باشد یا زاید باشد لازم آید که اصلا ثواب نیابد
و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شد و بقوله تعالی
فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و استدلال
مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات باطل است چه روا دانسته که
کثرت حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکند نه آنکه سیئات کرده
زایل شود و همچنین استدلال بقوله تعالی و لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و
الاذی چه روا دانسته که اعمال خود را بر وجهی واقع نکنید که مستحق ثواب
نشوید و اعمال شما باطل شود چه صدقه بر وجه من و اذی باطل است
و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب زایل نتواند شد مگر
توبه یا بتفضل و عفو الهی و بشفاعت و خلاف نیست در جواز عفو از صغایر
مطلقا و از کبائر بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبائر بی بودن توبه خلاف
و حق جواز آن است عقلا و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسان است و شک
نیست در حسن احسان اما سمعا فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به

و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا و همچنین وقوع شفاعت اجماعی امت
و خلافی در آن نیست لیکن خلاف است که شفاعت بمعنی طلب زیادتی ثواب
برای مستحقان ثواب کما هو مذهب المعتزله یا بمعنی طلب اسقاط عقاب از
برای مستحقان عقاب کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دوم است چه اگر شفاعت
حقیقت بود در طلب زیادتی ثواب لازم آید که هر گاه ما دعا کنیم بجهة
زیادتی درجات حضرت پیغمبر توان گفت که ما شفاعت پیغمبر میکنیم پس شفاعت
بمعنی طلب اسقاط عقاب است و لقوله صلعم ادخرت شفاعتی لاهل الکبائر من
امتی این خبری است که جمیع امت تلقی بقبول نموده اند و در حکم متواتر است
و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب زیادتی منافع بود تخصیص اهل
کبائر وجهی نداشت بسبب آنکه چون احباط باطل است توان گفت که
ثواب اهل کبائر از امت باکثر واجبات بازیاد ثواب بیشتر چه بسا که
صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش با ایمان بیش
تخصیص اهل کبائر نتواند بود دیگر بنا بر حاجتشان باسقاط عقاب و معتزله
تمسک کنند بقوله تعالی ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب
اسقاط عقاب باشد باید نفی شفاعت کرده از ظالمین که مراد عاصیان شد زیرا
که عاصیان محتاج شفاعت اند بمعنی طلب اسقاط عقاب حاصل کلام آنکه
فاعل کبیره اگر بمیرد بی بودن توبه بتوسط عفو یا شفاعت مخلد در جهنم نخواهد

قوله وان المؤمنین مخلدون فی الجنة والکفار مخلدون فی النار وبیان الشک ۱۵۱
فرق میان ایمان وکفر وفسق ونفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب
لغت تصدیق واذعان است کما قال الله تعالی حکایة عن اخوة یوسف وما انت
بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق نمیکنی ما را وباور نمیداری سخنی را که ما گفتیم ونیز عرب
گویند در محاورات خود فلان یؤمن بکذا وفلان لا یؤمن بکذا ای ما صدقه این بیانات
واما بحسب شرع خلاف است علمای اشاعره بر آنند که تصدیق بقلب است مر
پیغمبر راست صلی الله علیه واله وسلم فی جمیع ما جاء به من عند الله تعالی وده بدون
اعتبار لسان وقریب باین مذهب مختار شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی است
فانه الایمان هو التصدیق بالقلب ولا اعتبار بما یجری علی اللسان وکل من کان
عارفا بالله وبنبیه وبجمیع ما اوجب الله علیه معرفته فهو مؤمن وبعضی بر آنند
که ایمان مجرد اقرار بلسان است وبرخی بر آنند که ایمان مجموع تصدیق بقلب
است با اقرار بلسان واین مختار محقق طوسی است قدس الله سره وبعضی
از علمای امامیه بر آنند که مجموع تصدیق بقلب واقرار بلسان وعمل بجوارح
است ودلالت کند براین قول بسیاری از احادیث معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین معتزله بر آنند که ایمان عبارت است از طاعات با فرضها ونفلها
کما هو مذهب بعضهم یا فرایض فقط کما هو مذهب الاخرین وشیخ
طوسی استدلال کرده بر مختار خود بانکه ایمان در لغت نیست مگر بمعنی
تصدیق قلبی واصل عدم نقل است در لغت نیست بر نقل لفظ در اصل

شرع هرچه دلیلی نیست بر واجبست حملش بر معنی لغوی ثابتش در لغت ۱۵۲
تصدیق بمعنی ایمان است ودر شرع ایمان نیست مگر بقول پس واجبست اعتبار
قول بلسان در ایمان جواب گوییم که تصدیق بدون قول نیز متحقق میشود..
چنانکه در اخرس چه در عرف اخرس وساکت را نیز مؤمن میگویند واستدلال
کرده محقق طوسی بر اعتبار اقرار بلسان در مفهوم ایمان بقوله تعالی وجحدوا
بها واستیقنتها انفسهم پس اگر تصدیق قلبی که استیقان نفس عبارت از آنست
کافی بود اسناد جحود بایشان ندادی وجوابش آن است که استیقان نفس.
کافی است از آنچه مذکور است در عقول اگر اهمال نظر کنند هر آینه خواهند
یقین دانسته نه آنکه بالفعل یقین دانسته اند وتصدیق واذعان آن کرده
پس حق آنستکه حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ.
طوسی است لیکن اقرار لسانی بلکه سایر جوارح نیز شرط است برای ظهور
تصدیق قلبی وصحت اطلاق لفظ مؤمن شرعا چرا که جاعت عدم صحت اطلاق
مؤمن بر کسی که ظاهر نشود از او منافی تصدیق قلبی یا ظاهر نشود تصدیق
وچون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت کفر مقابل آن باشد اعنی عدم تصدیق
تصدیق قلبی بجمیع آنکه واجبست تصدیق آن اعم از آنکه متحقق تکذیب قلبی
باشد یا هیچ یک از تصدیق وتکذیب متحقق نباشد پس اگر با آنکه تکذیب
قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد واگر با عدم تصدیق وتکذیب اظهار
تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن بقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا

ولکن لولا استلزام نفاق اخص باشد از کفر چه نفاق تکذیب قلبی است
با اظهار و تصدیق لسانی و فسق در لغت بیرون آمدنست از چیزی و داخل شدن
در چیزی دیگر و اما بحسب شرع فقال المحقق الطوسی قدس الله سره هو
خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان وقال الشیخ الطبرسی رحمه الله هو عندنا
عبارة عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة و مذهب شیخ اقرب است بتحقیق
چه تخصیص فسق بکبیره در شرع معلوم نیست بلکه تحقیق آنست که معاصی کافر
نیز فسق است و خدا اطلاق کافر را فاسق خوانده کما قال والکافرون هم الفاسقون
و خلود اهل بهشت در بهشت و خلود اهل جهنم در جهنم اجماعی است
علاوه بر ظواهر آیات که منها قوله اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون
تم بحث المعاد چون کلام خوش خرام در صدد کتاب مرقوم رفته بود کردد
خاتمه چند کلمه در اخلاق و تصفیه باطن بکار دارد لذا مرقوم میشود خاتمه
بدانکه معروف در سلوک راه باطن دو طریقه است یکی طریقه حکمت و آن
تهذیب اخلاق است دوم طریقه شرع و آن محافظت بر اخلاص و تقوی است
بحسب حقیقت هر دو طریقه متحد باشند و غرض اصلی این دو بالمآل واحد
پس مقصود در اینجا ایراد دو مقصد است مقصد اول در ذکر
طریقه حکمت و دلالت بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت علمی است باحوال اعیان
موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر و این حکمت بر دو قسم است نظریه
عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتی است که وجود آنها متعلق بقدرت

و اختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود و مبادی عالیه و عناصر و
نفوس و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک اما حکمت عملیه علم باحوال موجودات
است که وجود آنها متعلق بقدرت و اختیار انسان باشد اعمال و افعال ما
از آنجهت که مؤدی بصلاح معاش و معاد باشد و آن باعتبار مشارکت باشد
با جماعتی در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند یا در بلدان و آنرا علم سیاست گویند
و اگر نه باعتبار مشارکت بلکه باعتبار انفراد باشد از حیث تهیه آن بفعل اولا
تهیه آن بفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند تنبیه باید دانست کمال و تمامیت
انسان بتکمیل قوه نظریه و عملیه است و کمال قوتین حاصل شود بحکمت علمیه
و عملیه و نوعی فقهی حکمت عملیه علم باحوال افعال و اعمال نباشد بلکه این حکمت
نظریه باشد زیرا که شأن قوه نظریه ادراک است خواه متعلق بافعال و اعمال
انسان باشد خواه نه و کمال قوه عاقله بآنست که حاصل شود از برای نفس
هیأت استعلائیه و تسخیر سایر قوی شهویه و غضبیه و این قوه که اکثر
متصرفه که واقع است در مقدم بطن اوسط از دماغ شأنش ترکیب و
تفصیل است مسخر و تابع احکام عاقله باشد و تخلف از احکام او نکند
مثلا عاقله حکم میکند بوجوب احسان بر شخص قوه متصرفه در اینجا صورت
لباس ثقل بر وی و ناقص محض باشد در احسان بهذا الفقیر حین انقیاد قوه
متصرفه مر عاقله را ملکه عادلة باشد چنانکه فرموده اند حکیم شخصی را گفت
که مر است کشادم و درست کردار بعبارة اخری کمال حاصل شود بعلم و عمل

علم شان قوه عاقله است و عمل شان قوه عامله است و مراتب کمالات قوه عاقله نیز
چهار است عقل هیولانی عقل بالملکه مرتبه ثالثه عقل بالفعل مرتبه رابعه
عقل مستفاد و تفصیل اینها در حکمت نظریه مذکور است اما مراتب قوه عملی نیز
چهار است اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال
اوامر و امتناع از نواهی دویم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق
ذمیمه و آراسته شدن بملکات حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر
هرچه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا مستعد شود اتصال بمبادی عالیه و
مجردات عقلیه سیم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت چهارم مقصور گردانیدن
نظر را ابتدا از حصول ملکه اتصال بملاحظه عظمت و جلال الهی و مطالعه
انوار جمال الهی بحیثیتی که همه قدرتها را مضمحل در جنب قدرت کامله الله
ببیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و
کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و اینمرتبه کمال
اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند و آن
است بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقین مهیا شده پس آدمی باید
که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع بر ندارد و بر صعوبت آن متعجب
نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان
کرده و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله تصدیق بوجود
اینمرتبه و امکان آن از مقدمات انسانیه و مقدمات سعادات است بالجمله

ناطقه از جهت زوال لذت اعمال هیأتی در جوهر ذات او مترسخ شود که منشاء زوال
اخلاق حمیده و ذمیمه باشد و فضائل و رذائل عبارت از آنها باشد پس لابد است
از چاره و تدبیری که هیأت مزبوره در نفس هم منشاء فضائل شوند و تخلی از
رذائل حاصل شود و آن تدبیر بر صفت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد و خلق
ملکه نفسانی است که مقتضی سهولت صدور افعال باشد و محتاج بفکر و رویت نباشد
و خلق نیز بر دو گونه است طبیعی و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن
مقتضی آن باشد که نفس ناقص شده و احوالی و کیفیتی بر و منطبع و با او مانند
کسیکه بادنی سببی تحریک قوه غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را بغضب
تواند در آورد و مانند کسیکه از سهل سببی جزع کند و جبن و بددلی نماید
و یا از ادنی سببی بافراط خنده کند و یا گریه در آید و مانند آن و اما عادی
مانند کسی که اول برویه و تفکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرین عادت شود
بعد بکه محتاج برویه و تفکر نباشد و آنچه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی
مذهب محققین است از حکما و بعضی بر آنند که خلق نیست مگر طبیعی پس تبدیل
و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب ضعیف است بنابر آنکه معلوم است و شاهد
هم حدوث خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تأدیب را اثری نبود
بلکه انزال کتب و ارسال رسل سفه و لغو شود و اشرار بصحبت اخیار و نیکان
نیک نشدندی و بعکس اشرار نیکانرا از این نداشتی و بطلان جمیع اینها معلوم است
بر سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس رحمه الله و الدلیل علی ان الاخلاق انما

تحصل عن اضداد الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من اصحاب السیاسات و
انا ضلة الملوک فانهم یجعلون اهل المدن اخیارا و ابرارا ویمنعونهم من افعال الخیر و
وکذلک اصحاب السیاسات الردیة المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا
یمنعونهم من افعال الشر هذا ما قاله الحکماء و نزد فقیر موافق رای بعض اساتید
خود نظیر حکیم عارف ربانی حاجی فاضل خراسانی قدس سره الشریف بعثت
انبیاء و انزال کتب و ارسال رسل برای اخراج استعدادات بشر است بفعلیت
که بتعلیم و تربیت ربانیان ذواتی که در استعداد آنها خیرات است ظاهر شود خیرات
ابناء ذوات شریره شرور آنها ظاهر شود لهذا آنچه فرموده‌اند قوم که اشرار شوند
قانون کلی نباشد بلکه هر کس در استعداد او خیرات است بحالت اعتیاد خیر شود
و هر کس در استعداد او شرارت شریر شود بالجمله وجود سیاسات و انزال
کتب سماوی برای اظهار ضمایر بشر است نه آنکه تغییر اخلاق باشند بلکه مکمل غرایز
بشر باشند خلاصه اگر اخلاق فطری است نه کسبی چنانکه حکیمی گفته بیت
درختی که تلخست وی را سرشت : گرش بر نشانی بباغ بهشت : ور از
جوی خلدش بهنگام آب : بیخ انگبین ریزی و شهد ناب : سر انجام گوهر
بکار آورد : همان میوهٔ تلخ بار آورد : دیگری فرماید : چون بود اصل
گوهری قابل : تربیت را در او اثر باشد : هیچ صیقل نکو نخواهد کرد :
آهنی را که بدگهر باشد : سگ بدریای هفتگانه مشوی : چونکه تر شد
پلیدتر باشد : خر عیسی اگر بمکه برند : چون بیاید هنوز خر باشد : بیت

تشریف ترا من بد چون کند کسی : تا کس بتربیت نشود ای حکیم کس
باران که در لطافت طبعش خلاف نیست : در باغ لاله روید و در شوره
زار خس : غرض آنکه وجود انبیاء و اولیاء برای بشر [illegible]
تلوینند از خیر و شر [illegible] از شر محیر چنانکه نقل کرده‌اند وقتی ابن
عباس رضی الله عنه عرضه داشت بحضرت ابی عبدالله ع که شما تشریف فرما
شوید نصرت بین جواب فرمودند یا ابن عباس ان لم اذهب بکربلاء فبما ذا
یبتلی هذا الخلق المنکوس توضیح آنکه حضرت حسین بن علی را حی لسبب آنکه
حضرت ابی عبدالله خیرات مکنونه و سعادات مخفیه در باطن ذاتش بروز
کرد و بحد کمال رسید و عمر سعد شقاوه در باطن ذاتش بود ظهور کرد و
بحد کمال رسید مؤید آنکه حضرت امیرالمؤمنین علی ع وقتی تشریف بودند
در کوفه روی منبر فرمودند سلونی قبل ان تفقدونی سعد وقاص که پدر
عمر سعد بوده باشد عرض کرد یا امیرالمؤمنین ادعای بزرگی کردی اگر راست
میگوئی عدد موهای ریشم چند است حضرت فرمودند ای سعد بهر
تار ریشت شیطانی است که اغوا میکند ترا بدان در خانه تو سخله هست
که قاتل حسین من است ابن ابی الحدید آورده مبنی [illegible] ابن خبر امیرالمؤمنین علی
منزلت غیبی بوقوع رسید غرض آنکه انبیاء و اولیاء آنچه در فطرت انسان
از خیر و شر بالقوه بحد کمال رسانند نه آنکه تغییر نفوس بشریه باشند که شر
در عمر ناقص بود بوجود مبارک حضرت کامل شد بالقوه بود بالفعل گردید

اغتنم هذا التحقیق فانه من الراسخین فی العلم **تنبیه** بدانکه حکماء را در علم
اخلاق دو مطلب است یکی سعادت که دانستن قوه علمیه و قوه نظریه را تا هیأت
را تا دیگر از اعمال و افعال مرتسخ شود در نفس مضاد هیأت علمیه که از
جهت قوه نظریه حاصل شده باشد و بعد از مفارقت موجب تاذی وی
و انجذاب وی بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت عقلیه است بشود
دوم اعداد و تهیه نفس برای اعمال نظریه و تکمیل قوه نظریه که غایت اصلیه
وجود نفس ناطقه است و برای حصول غایات مطلوبه از قوت علمیه که ...
متعلق است بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و تعلیق سهولت و قوت
علمیه را قوی و حیز دلیل را است که اصل در تکلیف انقیاد دو قوة است یکی شهوت
و دیگری غضب و هر یک را از آن قوی مکثره را دو طرف بود یکی طرف افراط
و دیگری طرف تفریط و ضبط قوی از میل و محافظت بر وسط فضیلت بود در حق
هر کدام یکی از طرفین و ذیلیت و هذا معنی کلام الشیخ فی الشفاء الرسالة
تطلب فی الاخلاق بجهتین فاما انها ان کرا القوی فلاجل ذکاء النفس فانها
ولینقاد بها الهیئة الاستعلائیة وان یکون تخلصها عن البدن تخلصا
واما انها استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویه و مراد از هیئة استعلائیه
لکن تسلط عقل نظری است بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات
و هیئات فاضله نماید کرد و مراد از ذکاء نفس طهارت او است از هیئات
ردیه و اخلاق ذمیمه و مراد از تخلص نفی است که در وقت مفارقت نفس

خالی باشد از هیأتی که موجب انجذاب است بتعلق اجسام تا بالکلیه منحط
در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه مانع نیست و توسط در آن مطلوبیه
بل هر چند در آن افزاید در هست در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید بمدارج
تر و بکمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور
دنیویه و تحصیل ملکات عاجله و دنیویه مطلوب است و افراط و تفریطش مذموم
است لهذا اصول فضائل چهار است بنابر آنکه اصول قوی که واجب است
تعدیل آنها سه است قوة شهویه و قوة غضبیه و قوة عاقله پس توسط در هر
کدام علیحده فضیلتی است و توسط در مجموع باهم فضیلتی دیگر و توسط در قوة
شهویه را عفت گویند و توسط در قوه غضبیه را شجاعت حکمت معرفة موجودات
است خواه موجودات الهی خواه موجودات انسانی که وجود آن بارادة انسانی
یعنی معرفت هر چیز و انتقاد وی در وی است که حکمت نظری و علمی عبارت
از آنست که سابقا ذکر کردند در حکمت علمیه دانستن اعمال و افعال کافی نیست
بل تسخیر قوه عاقله سایر قوی را بخصوص قوه متصرفه را معتبر است که جمیع قوی
منقاد وی باشد تا در امور هر آینه مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل
کند تا هر فعلی که کند جمیل و هم صبر بکند تا محمود بود عفت آنکه شهوت مطیع
نفس ناطقه باشد در تصرفات او بحسب اقتضای عقل باشد تا اثر حریت در او
ظاهر شود و از بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنکه این
هر سه قوی با هم موافقت نمایند و امتثال قوه ناطقه میزه کنند تا اختلاف هوا و تعاذب

قوی نفس را در ورطهٔ حیرت نیفکند و از انصاف و انتصاف دور نیفتد
قال الشیخ ابن مسکویه و اضداد هذه الفضائل الاربع التی ذکرناها اربع ایضاً هی
الجهل والشره والجبن والجور لکن محقق طوسی ره در اخلاق خود ایراد کرده هر
چند قید که در تحدید فضیلتی معتبر بود را اهمال کنند یا هر قید که معتبر نبود
رعایت نماید ان فضیلت رذیلت گردد پس هر فضیلتی بمثابه وسطی است
و رذائل که بازای او باشند بمنزلهٔ اطراف مانند مرکز دائره پس از اینجهة
بازاء هر فضیلتی رذائل نامتناهی تواند بود چه وسط محدود بود و اطراف
نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت بود بر خط مستقیم و ارتکاب رذیلت
مانند انحراف از ان و ظاهر است که میان دو نقطه خط مستقیم جز یکی نتواند
بود و خطوط نامستقیم غیر متناهی کذلک استقامت در سلوک طریق فضیلت
جز بر یک نهج صورت نبندد و انحراف از ان منهج نامحدود باشد از اینجهة
باشد صعوبتی که در التزام طریقهٔ فضائل واقع باشد در اخلاق خواجه تم
شده که انچه در بعضی اشارات وارد است که صراط مستقیم خدای
تعالی از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از اینمعنی است خبر که به
که در سورهٔ هود خطاب امد بحضرت خاتم الانبیاء فاستقم کما امرت حضرت
فرمودند شیبتنی سورة هود زیراکه صعوبت راه و استقامت بر خط مستقیم
وفقنا الله و جمیع اخوانی المؤمنین لکن مجموع رذیلهای نامتناهی منحصر
تحت دو نوع یکی انکه از وسط بطرف افراط واقع باشد دیگر انکه از وسط

بطرف افراط واقع باشد دیگر انکه از وسط بطرف تفریط پس چون اجناس
فضائل چهار است اجناس رذائل هشت است بازای حکمت سفه و بله بود
بازای شجاعت تهور و جبن بود و بازای عفت شره و خمود بود و بازای
عدالت ظلم و انظلام اما سفه نزد استعمال قوهٔ فکری بود با ادوات نه اخیر از نه
خلقت بود نه و اقدام بر چیزی است که اقدام بران جمیل نباشد و جبن حذر
کردن بود نه از روی نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از
وجوه ذمیمه انظلام تمکین کردن بود دیگری را در ظلم نمودن و اخذ اموال
اموال و اسباب بدون استحقاق و هر یک از اجناس اربعه مشتمل اند بر
انواعی چند از فضائل اما انواعی که در تحت فضیلت حکمت است شمرده
است اول ذکاء و ذکاء ان بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت
در نتیجه قضایا و استخراج ملکه شود دوم سرعت فهم و ان انتقال بود از
ملزوم بلازم تا دران مکث بتانی محتاج نشود سیم صفای ذهن و ان استعداد
نفس است بر استخراج مطلوب بی اضطراب چهارم سهولت تعلم و ان نفوذ بود
که کتب شرح نفس را حدتی که حاصل شود ذهن را بی ممانعت خواطر متفرقه
و متوجه مطلوب نظری تواند شد پنجم حسن تعقل و ان نگاه داشتن اندازه
و مقداری بود که در کار بود در بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا
اهمال داخلی و اعتبار خارجی نکند ششم حفظ و ان ضبط کردن و نگاه
داشتن صورتهائی بود که عقل یا وهم بقوهٔ فکر یا تخیل تلخیص ان کرده

باشد هفتم تذکر و آن سهولت یاد آوردن صور محفوظ باشد در هر وقتی
که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت مندرج است یازده
نوع است اول کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکرامت و هوان و باید
و ما در آن در احتمال امور ملائم و غیر ملائم یکسان باشد دوم نجدت و آن
واثق بودن نفس باشد بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات
نامنتظم از و صادر نشود سیم بلندی همت و آن باک نداشتن بود از هر
سختی و آن قوت مقاومت بود بر آلام و شدائد سیما اهوال تا از مصادمت آن
شکسته نشود پنجم حلم و آن طمأنینه بود که با وجود آن قوه غضبی تحریک
نفس با سانی نتواند کرد ششم سکون و آن را عدم طیش نیز گویند و آن ثباتی
بود که ملکه شود نفس را در خصوص خصومتها و حربهائی که در محافظت دین
و حرم بود نباید هفتم شهامت و آن حریص بودن نفس است بر کارهای
عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد و آن تاب آوردن تعبهاست
که جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عادت شود نهم تواضع و آن
در تفضل ننهادن باشد خود را و برتر کردن در حضور کسانی که در جاه
و اعتبار از او نازلتر باشند دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت
اموری که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت و آن متأثر شدن است از تألم ابناء
نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت
عفت است دوازده نوع است اول حیا و آن انحصار نفس است در وقت ارتکاب

قبایح از خوف مذمت دوم رفق و آن را دماثت نیز گویند و آن حسن
انقیاد نفس باشد امور جمیله را از روی تبرع سیم حسن هدی و آن محبت
صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت
و آن مجاملت و واگذاشتن باشد در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای متنازعه
را از روی قدرت بدون اضطراب پنجم دعت و آن سکون است نفس را در حال
خود شدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر کردن و آن مقاومت نفس باشد
با هوا تا متابعت و مطاوعت لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم قناعت و آن آسان
گرفتن باشد امور مآکل و مشارب و ملابس و امثال آن را و اکتفا کردن بهر چه
سد خلت کند قال الشیخ الرئیس القناعة هی ان ینقبض فؤادها عن الاشتغال بما
یخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و الاقوات المقیمة للابدان لا تحرص
علی ما یشاهد من ذلک عند غیره و قال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی المآکل
والمشارب والزینة هشتم وقار و آن آرام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث
بمطالب و کارها تا بسبب شتاب زدگی مجاوزت حد وا ندارد و از او صادر
نشود نهم ورع و آن ملازمت نفس باشد بر اعمال حسنه و افعال جمیله و جدی
که تقصیر و فتور در او راه نیابد دهم انتظام کردن و آن ملکه کردن نفس است
تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض مطلوبه یاز
دهم حریت و آن متمکن بودن نفس است از اکتساب مال از وجوه محموده و
صرف در مصارف محموده و امتناع نمودن از اکتساب مال از جهات مذمومه

۱۲۵ قال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة للنفس بها یکسب المال من وجهه ویعطی فی وجهه
ویمنع فی اکتساب المال من غیر وجهه و دادن و هم عادت ان سهل بودن و آسان
شدن انفاق اموال و اسباب است بذوی الحاجات و ارباب استحقاق یا
دولت که عادتی بود از فضیلت که در تحت او انواع بسیار است و مشهور
هشت است اول کرم و آن سهل شدن است بر نفس انفاق مال بسیار در
در امور بزرگ که قدرش عظیم و نفعش تمام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضا
کند دوم ایثار و آن سهولت بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج
خود بآن سیم عفو و آن آسان شدن ترک مکافات بدیت با طلب مکافات مکنه
با قدرت بر آن چهارم مروت و آن رغبت صادق است با ایصال نفع بغیر و
بذل ما لا بد و زیاده بر آن پنجم نبل و آن ابتهاج و سرور نفس باشد بملازمت
و مداومت افعال ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواسات و هی معاونة
الاصدقاء والمستحقین و مشارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم سماحت و هی
بذل ما لا یجب هشتم مسامحت و هی ترک بعض ما یجب هذا ما اورده الشیخ
فی تهذیب الاخلاق مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقه محققین از
علمای شریعت که مراد از عدالت نزد ایشان چه خواه مسمی باشد این
اسم و خواه نه باید اگرچه دانسته شد که منال تمامیت انسان و کمالیت نفس
ناطقه بعد از حصول حکمت نظریه تحصیل ملکه عدالت است که عبارت است
از توسط در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که مایل باحد طرفی افراط و تفریط نباشد

و آن موقوف است بمعرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب ۱۲۶
کمیت و کیفیت که هر آینه تفاصیل آن و مقدار در قدرت بشر نباشد و قوانین کلیه حاصل
نتواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف بوجود
انبیاء و دلالت و هدایت ایشان است سلام الله علیهم اجمعین بالجمله اندازه
اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفته نتوانند شد مگر از انبیاء الشیخ فی
رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضائل انما تتم هذه الفضائل ونحوها بدءا
نستفاد من ارباب الملک و از اینجا معلوم میشود که مراد از میزان قیامت که آلت
سنجیدن اعمال و افعال است در حقیقت نیست مگر انبیاء و اوصیاء انبیاء
چنانکه وارد است السلام علیک یا میزان الاعمال خطاب بحضرت امیر المؤمنین
علی صلوات الله علیه است پس غرض از بعثت انبیاء نیست مگر تهذیب اخلاق
نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم
بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس پس مزاولت و مباشرت اعمال و افعال شرعیه
باید نوعی باشد که موجب تحلی بفضائل و تخلی از رذائل تواند گشت و
سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند و این معنی لا محاله
موقوف است بر تنبیهی کامل و آگاهی وافر و پرداختن باحوال خود و
خبردار بودن از امور باطن و تقلبات تلک و دقایق آفات نفس و اهتمام
عظیم در دوام که دائم در عبادات بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت
از جمیع شوائب و لا محاله ملاحظه اجمالی با مباشرت و محافظت و ارتکاب لوازم

۱۶۷ بر امم و عبادات و مباشرت امور مطلقا بغایت مستعد راست بر اکثر نفوس
پس بسیاری از محققین علمای شریعت بلکه حکمای ملت در هر زمانی از آن
بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه اختیار
عزلت و تعطیل خاطر و معاشرت مینموده اند و جماعت تلامذه و طلبه و اتباع
بران میداشته اند بدون انکه تسمیه باسمی و تخصیص بوضعی و هیاتی را
واجب دانند و لازم شمرند و در صدد مخالفت شعار خلص صحابه
و کملا تابعین همین بوده و انقطاع بخدا و انفراد بجهت عبادت و بندگی
را می نموده اند تا انکه جماعتی تقلید ایشان کرده و در رسم غیر معهود
احداث و تسمیه باسم مخصوص را لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات
وضع کرده اند و پیری و مریدی شایع شد تا بحدی که شدند
ز طلب و بالیس باهم امتحشند و از ره صواب اکتفا بعبودیت و بندگی کردن
است و از لقب صالحین و متقین که در قرآن مجید است و سنت مطهره
وارد شده است تجاوز نکردن و بالجمله محققین اینطبقه ارباب همم
عالیه اند که همت بر ذات یگانه الهی مقصور ساخته اند و بهیچ مطلبی دیگر
بر جهی از وجوه نپرداخته اند و اینطایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست
که اول آن بعد از تحفظ توبه کردن است از ترک واجبات و ارتکاب
منهیات و آخر شان از هر چه غیر اوست و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارت
از وجود مجازیست چنانکه گفته اند وجودک ذنب لا

یقاس به ذنب و مابین مقامین بسیار است که بعضی از اکابر اینطایفه حصر ۱۶۸
آن در هزار مقام کرده اند و قطب العارفین شیخ الاسلام هروی اعنی خواجه
عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین ایراد صد مقام که اصول مقامات
ایراد نموده که هر مقام از آن منقسم است بده قسم که هر قسمی از آن مقامی
مجموع مرتبی بنیاد قسم شود و اخر مراتب را که گذشتن از جمیع ماسوی است
مرتبه فنا خوانند نه بنحویکه فنا در آن مرتبه منظور تواند بود بلی تا اهل
فنا از فنا نیز باشند و در آن مرتبه خوض لجه وصول روی دهد و
جامع صفات حق گردد و باقی ببقاء حق شود و شیخ رحمة الله علیه در کتاب
اشارات نمطی علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی
در شرح اشارات گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم
الصوفیه ترتیبا ما سبقه الیه من قبله ولا لحقه من بعده و شیخ در اول باب
مذکور میگوید ان للعارفین مقامات و درجات یخصون بها و هم فی حیوتهم
الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نفضوها و تجردوا
عنها الی عالم القدس و در فصلی از فصول این باب گفته است العرفان مبتدئ من
تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع هو جمع صفات الحق للذات المریدة
بالصدق منته الی الواحد ثم وقوف و محقق طوسی قدس سره در شرح
این کلام گفته قد جمع الشیخ جمیع مقامات العارفین فی هذا الفصل پس
شرح این کلام کرده بما ملخصه ان تحصیل المعرفه تکون بشیئین تخلیه و
تحلیه کما ان مداواة المرضی یکون بشیئین تنقیه و تقویه والاول
سلبی والثانی ایجابی و مسبوق بالاول و لکل منهما درجات اما درجات

التخليه تفريق هو تفصيل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ثم
نقض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا بالتجرد
عما سوى الحق فان النقض هو تحريك لينفصل عنه اشياء متحركة بالقياس
اليه كالغبار عن الثوب ثم ترك تطلب الكمال لاجل ذاته فان الترك تخليه
وانقطاع عن شيء ثم رفض لذاته بالكليه فان الرفض ترك مع اهمال و
عدم مبالاة واما درجات التخليه فبيانها على الاجمال ان العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقه بجميع
المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي تمتنع ان يمتنع عنها شيء من الممكنات بل
راى كل وجود وكل كمال وجود صادرا عنه فايضا من لدنه وصار الحق
ح بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق
الله بالحقيقه وهذا معنى امعان العارف في العرفان في جمع صفات الحق للذات
المريدة للصدق ثم انه يتبين كون هذه الصفات وما يجري مجريها مع كونها
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه لذاته
هو بعينه قدرته الذاتيه وهو بعينها ارادته متخلقا باخلاق الله بالحقيقه
وهذا معنى امعان العارف في العرفان في جميع صفات الحق للذات المريدة
للصدق ثم انه يتبين كون هذه الصفات وما يجري مجريها مع كونها في
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه لذاته
هو بعينه قدرته الذاتيه وهو بعينها ارادته وكذلك سائر الصفات

وكذلك سائر الصفات اذ الوجود ذاتي له فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات
موضوعه للصفات بل الكل شيء واحد كما قال الله تعالى انما الله اله واحد فهو
هو لا شيء غيره وهذا معنى قول الشيخ منه الى الواحد وهناك لا يبقى واصف
ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف هذا اخر ما اردنا
من الفصل الثاني من الخاتمه ونسئله من مفيض الخير والوجود ان يصلي على
قطب فلك العداله وعلى اله وصحبه الذين هم نجوم الهدايه في البدايه و
النهايه . قد تم شرح كتاب العقايد الذي صنفه العلامه الحبر بهاء الدين محمد
العاملي عامله الله بلطفه الخفي على يدي اقل المحصلين علما وعملا مرتضى بن
شعبان بن محمد مهدي بن عبد الوهاب الحسني الكيلاني في ذي الحجة الحرام
من شهور اثنين وعشرين بعد الالف وثلاثمائه من الهجرة النبويه بمحروسة
قم في المدرسة الرضويه حين قراتي على مؤلفه وشارحه العالم الفاضل
الكامل الحكيم المتكلم العارف ابي الحسن علي بن محمد حسن الناسوتي اليزدي
القمي الشهير بالخراساني

اطال الله

بقاءه